Max Wundt

Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts



Georg Olms

Wundt · Die deutsche Schulmetaphysik

Max Wundt

Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts

1992

Georg Olms Verlag

Hildesheim · Zürich · New York





Ursprünglich erschienen in der Reihe:
Heidelberger Abhandlungen zur
Philosophie und ihrer Geschichte, Band 29

Dem Nachdruck liegt das Exemplar der
Universitätsbibliothek Würzburg zugrunde.

Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1939
Mit Genehmigung des Verlages J. C. B. Mohr, Tübingen
Printed in Germany
Herstellung: Strauss Offsetdruck GmbH, 6945 Hirschberg 2
Auf säurefreiem Papier gedruckt
ISBN 3-487-09603-X

HEIDELBERGER ABHANDLUNGEN
ZUR PHILOSOPHIE UND IHRER GESCHICHTE
HERAUSGEGEBEN VON AUGUST FAUST UND HERMANN GLOCKNER
29

Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts

dargestellt von

Max Wundt



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) · Tübingen
1939

VORWORT.

Wenn man die Geschichte der Philosophie unter dem Gedanken des Volkstums betrachtet, so muß sie sich ziemlich anders darstellen, als in der herkömmlichen Auffassung, die darauf wenig Rücksicht nimmt. Während für die Philosophie der Griechen wegen ihrer Überlegenheit über alle andern Völker dieser Gesichtspunkt niemals verloren gehen konnte, sah man in der neueren meist nur das einsame Gespräch einiger erlauchter Geister, die über die verschiedenen Völker verstreut sich so sehr über deren Leben erhoben, daß sie sich nur noch in Äußerlichkeiten mit ihm zu berühren schienen. Aber eine solche Betrachtung kann auch den führenden Männern niemals gerecht werden. Diese wachsen aus ihrem Volkstum, aus seiner Rasse und seiner Geschichte, hervor; Einflüsse vom Auslande, die zumal in Deutschland niemals fehlten, müssen doch immer erst in das eigene Empfinden umgeschmolzen werden, um wahrhaft zu wirken, und das Eigenste des Fremden wird häufig fremd und darum ohne Wirkung bleiben. Insbesondere kann aber die Philosophie als ein Glied in der Geistesgeschichte eines Volkes und als wichtigster Ausdruck seiner Weltanschauung nur zum Verständnis gebracht werden, wenn man sie in ihrer Entfaltung aus diesem Volkstum begreift.

Diese veränderte Blickrichtung läßt nun aber in unserer Kenntnis der philosophischen Vergangenheit umfangreiche und bedeutende Lücken sehen, die für die bisherige Auffassung gar nicht da waren oder doch keine Beachtung verdienten. Gerade in Deutschland wurden, zum Teil unter dem Einfluß der Überfremdung, lange Strecken des philosophischen Denkens der Vergessenheit überantwortet, so daß sein Ablauf ohne inneren Zusammenhang und im Rahmen der deutschen Geistesgeschichte geradezu unverständlich erscheinen muß (vgl. meinen Aufsatz über „Die Überlieferung der deutschen Philosophie“ in der Festschrift für Georg Leyh, 1937,

S. 398—406). Diese Lücken auszufüllen, ist die erste Vorbedingung, wenn wir zu einem Verständnis der deutschen Philosophie als einem Erzeugnis des deutschen Geistes und seiner Entwicklung gelangen wollen.

Einer solchen Lücke, und einer besonders empfindlichen, gilt das vorliegende Buch. Daß die Blütezeit der deutschen Philosophie um 1800 nicht ohne die ihr vorausgehende Zeit der Aufklärung, und zwar gerade auch der deutschen Aufklärung in ihren mannigfaltigen Richtungen, verstanden werden kann, wird heute wohl von den meisten zugegeben. Diese Aufklärung aber ist nicht ohne die Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts zu verstehen, und manche Wirkungen reichen von dieser auch noch unmittelbar bis zu Kant hin. In den gewöhnlichen Darstellungen ist zwischen Melanchthon und Leibniz ein großes Loch, obwohl es sich dabei um eine weltanschaulich reich bewegte Zeit handelt, deren tiefe Wirkungen zumal auf Leibniz unbestreitbar sind. Im übrigen soll das in der Einleitung über die Bedeutung dieser Philosophie Gesagte hier nicht wiederholt werden. Was ihr das Gepräge gibt, ist die Erneuerung der Metaphysik, auf deren Behandlung sich die Darstellung deshalb beschränken konnte; in den übrigen Gebieten war der Faden niemals so völlig abgerissen wie hier, sie zeigen deshalb aber auch kaum selbständige und neuartige Züge, sondern setzen im ganzen den gewohnten Betrieb fort. Der starke Einfluß auf die künftige Bewegung der Philosophie ging auch durchaus von der Metaphysik aus.

Bedenkt man die Folgen aus den Ergebnissen dieses Buches, so kann man nicht zweifeln, daß sich dadurch das Bild der neueren Philosophie ziemlich erheblich ändert. Wir erblicken erst hier den Unterbau, auf dem alle andern Entwicklungen sich erheben und von dem aus sie erst in ihrer wahren Gestalt gesehen werden können. Um ihr Bild ganz umzugestalten, bedürfte es allerdings ähnlicher Untersuchungen für Frankreich und England, die aber bei der Schwierigkeit, die Literatur zu beschaffen, in dem betreffenden Lande selber ausgeführt werden müßten. Doch ist schon aus dem hier gelegentlich erwähnten Schrifttum deutlich, daß auch dort eine starke Schulphilosophie sowohl auf katholischer wie auf protestantischer Seite bestanden hat, auf deren Hintergrunde erst die bisher immer allein beachtete sogenannte neuere Philosophie in die richtige Beleuchtung tritt. Nicht Weniges, was man dieser gutzuschreiben pflegt, erweist sich als Gemeinbesitz der Schule, und was sie dem gegenüber an Neuem bringt, scheint manchmal von fragwürdigem Werte.

Vor allem aber erschließt sich uns hier der wahre Zugang zu unserer eigenen großen Philosophie. Sie ist trotz aller Einflüsse aus dem Auslande im ganzen doch in gerader Entwicklung aus der Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts hervorgewachsen, und es ist zu bedauern, daß unsere Jugend niemals auf diesem Wege, sondern immer auf dem Umwege über den französischen Rationalismus oder den englischen Psychologismus zur deutschen Philosophie geführt wird. Man kann sich danach nicht wundern, daß das rationalistische oder das psychologistische Mißverständnis Kants schier unausrottbar ist. Dagegen nehmen diese Lehrer des 17. Jahrhunderts von vornherein eine Haltung ein, die der Kants oder Hegels im Innersten verwandt ist. —

Das Schrifttum, auf dem sich die folgende Darstellung aufbaut, ist sehr selten geworden. Es ist durch und für den Unterricht geschaffen, und Schulbücher haben bekanntlich kein langes Leben. Hier kam noch die Abneigung der Aufklärung hinzu, die gewiß nicht wenige Bücher unbeachtet zugrunde gehen ließ. So sind heute selbst in ihrer Zeit hoch berühmte Werke nur noch in ganz vereinzelten Stücken in der oder jener Bibliothek vorhanden, im Althandel erscheinen sie niemals. Die Bücher festzustellen und aufzufinden, war daher trotz alter bibliographischer Hilfsmittel (Lipenius, Georgi) nicht leicht. Mein Dank gebührt dabei besonders der Leitung des Berliner Gesamtkatalogs, aber auch zahlreichen andern Bibliotheksverwaltungen; ohne ihre Unterstützung hätte ich diese Arbeit nicht durchführen können. Um sie Künftigen zu ersparen, ist ein Büchernachweis mit Angabe der besitzenden Bibliotheken vorausgeschickt. Er ist aufgebaut auf dem Berliner Gesamtkatalog, der die preußische Staatsbibliothek und die preußischen Universitätsbibliotheken umfaßt, und auf eigenen Feststellungen in den Staatsbibliotheken von München, Stuttgart und Dresden und den Universitätsbibliotheken Mittel- und Süddeutschlands. Die österreichischen konnten nicht herangezogen werden, weil Österreich damals noch nicht zum Reiche gehörte.

Um aber dieses weitschichtige Schrifttum einigermaßen überschaubar zu machen, mußten die einzelnen Werke nach ihrer geschichtlichen Stellung und im Rahmen der Gesamtentwicklung bestimmt werden. Dem soll das erste Hauptstück dienen, das den geschichtlichen Verlauf der Schulmetaphysik schildert. Da alle diese Bücher für den Unterricht geschrieben sind, erschien die Einteilung nach Hochschulen am zweckmäßigsten. Es handelt sich dabei um

eine Art Bestandsaufnahme einer großenteils unbekannten Literatur, eine Arbeit, die für die deutsche Dichtung schon seit etwa hundert Jahren geleistet ist, für die deutsche Philosophie dagegen erst in Angriff genommen werden muß.

Für die Angaben über die Lebenszeiten und Lebensschicksale verweise ich auf die Universitätsgeschichten, auf die Allgemeine Deutsche Biographie und die entsprechenden holländischen, französischen und englischen Werke; zur Ergänzung waren öfters die alten Lexika von Jöcher und Zedler nachzuschlagen. Eigene Forschungen habe ich nur über das Leben Timplers angestellt, von dem man bisher so gut wie nichts wußte. Dabei haben mich die Verwaltungen der Universitätsarchive in Leipzig und Heidelberg und das Fürstlich Bentheimsche Archiv in Burgsteinfurt freundlich unterstützt.

Bei den wörtlichen Anführungen habe ich nicht, wie in meiner Darstellung der Philosophie an der Universität Jena (1932), die alte Schreibweise beibehalten, denn ich habe mich inzwischen überzeugt, daß es die aufgewandte Mühe nicht lohnt. Sie ist ja ganz ungeregelt und geht meist gewiß mehr auf den Drucker als auf den Verfasser zurück. Ich bin daher der heutigen Rechtschreibung gefolgt, und auch im Lateinischen der heute üblichen Schreibart.

Die für die Durchführung dieser Arbeit nötigen Reisen ermöglichte mir die Deutsche Forschungsgemeinschaft, der ich auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche.

Tübingen, im Frühjahr 1939.

M. Wundt.

INHALT.

BÜCHERNACHWEIS.

Verzeichnis der Bibliotheken nach den Ziffern des Deutschen Gesamtkatalogs.

0 = Nicht aufzufinden
1 = Berlin StB
2 = Breslau UB
3 = Halle UB
4 = Marburg UB
5 = Bonn UB
6 = Münster UB
7 = Göttingen UB
8 = Kiel UB
9 = Greifswald UB
10 = Königsberg UB
11 = Berlin UB
12 = München StB
14 = Dresden LB
15 = Leipzig UB
16 = Heidelberg UB
17 = Darmstadt LB
18 = Hamburg St u. UB
19 = München UB
20 = Würzburg UB
21 = Tübingen UB
22 = Bamberg StB
23 = Wolfenbüttel Herz. Aug. B
24 = Stuttgart LB
24 HB = Stuttgart, LB, Abt. HofBibl.
25 = Freiburg UB
26 = Gießen UB
27 = Jena UB
28 = Rostock UB
29 = Erlangen UB
30 = Frankfurt a. M. St u. UB
31 = Karlsruhe LB
32 = Weimar LB
33 = Schwerin LB
34 = Kassel LB
35 = Hannover Ehem. Königl. Bibl.
43 = Wiesbaden LB
44 = Danzig StB
46 = Bremen StB
48 = Lübeck StB
53 = Altenburg LB
63 = Erfurt StB
117 = Leipzig StB
143 = Hanau StB
Gr. Kl. = Berlin, Gymnasium z. Gr. Kloster
Ha 33 = Halle, Bibl. d. Franckeschen Stiftungen
Wb 1 = Wittenberg, Bibl. d. Predigerseminars

Alsted, Heinrich, Systema mnemonicum.
Frankfurt 1610. — **1, 2, 5, 10, 12, 14, 21.**
—, Metaphysicae methodus. Herborn 1611. — **5, 12, 14, 15, 29.**
— —, u. d. T. Metaphysica tribus libris tractata.
Herborn 1613. — **4, 5, 12, 19, 29, 35, 43.**
Herborn 1616. — **3, 23, 25, 63, Ha 33.**
Herborn 1622. — **2, 7.**
Herborn 1631. — **8, 43, Ha 33.**

(Alsted), Philosophia digne restituta. Herborn 1612. **2, 4, 7, 9, 10, 14, 25.**
—, Metaphysicae brevissima delineatio.
Herborn 1612. **3, 12, 25, 29, 35, Ha 33.**
—, Cursus philosophici encyclopaedia.
Herborn 1620. **1, 2, 4, 5, 7, 8, 12, 14, 24, 27.**
—, Compendium philosophicum. Herborn 1626. **10, 12, 21, 27, 43, Ha 33.**
—, Encyclopaedia. Herborn 1630. **1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 12, 14, 19, 20, 21, 24, 25, 26, 27, Ha 33.**
Lugdunum 1649. **12, 20, 35, Ha 33.**
Stuttgart 1663. **27, 35.**
Amesius, Wilhelm, Disputatio theologica adversus metaphysicam. Leiden 1632. **14.**
Hanau 1640. **Ha 33.**
in: Ebel, Opera philosophica. 1677.
—, Philosophemata. Leiden 1643. **1, 25, 30.**
Amsterdam 1651. **2, 3, 24.**
in: Opera Bd. V. Amsterdam 1658. **1, 5, 7.**
Arnisaeus, Henning, De constitutione et partibus Metaphysicae tractatus. Frankfurt 1606. **2, 4, 8, 23, 26, Ha 33.**
—, Epitome Metaphysices. Frankfurt 1606. **1, 2, 7, 14, 35, Ha 33.**
Frankfurt 1629. **1, 7, 9, 26, 27, 30, 35.**
—, Vindiciae secundum veritatem ... contra ... M. Thomae Rhaedi Scoti pervigilia.
Frankfurt 1611. **1, 2, 21, 26.**
Aversa, Raphael, Philosophia Metaphysicam Physicamque complectens. 2 Bde.
Rom 1625/27. **0.**
Bologna 1650. **12, 16.**
Ayleworth, William, Metaphysica scholalastica. Köln 1675. **2, 14, 27.**
— — u. d. T. Disputationes metaphysicae.
Douai 1712. **12.**
Baronius, Robert, Metaphysica generalis.
Leiden 1654. **23, 35, 44, 63.**
Leiden 1657. **20, 27, Ha 33.**
—, Philosophia theologiae ancillans.
Amsterdam 1649. **7, 8, 12, 19, 23, 25, 27, 29.**
Frankfurt 1676. **14, 24.**
Barthels, Conrad, Disputatio ... de principiis cognoscendi. Wittenberg 1630. **27.**
Bartholin, Caspar, Enchiridion metaphysicum.
Basel 1608. **2, 3, 23, 35.**
Straßburg 1610. **1, 8, 31.**
o. O. 1611. **1, 14, 34, 35.**
Frankfurt 1612. **15.**
o. O. 1613. **2, 14, 23, 24, 35, 63.**

(Bartholin Ench. met.), o. O. 1617. — 2, 4, 17, 23, 29, 35.
Straßburg 1618. — 16.
Frankfurt 1619. — 21, 23, 25, 27, 35.
o. O. 1621. — 1, 2, 14, 18, 44.
o. O. 1623. — 1, 26, 27, 28.
Straßburg 1625. — 4, 24, 30.
Rostock 1644. — 17, 28.

— —, u. d. T., Metaphysica maior.
Kopenhagen 1629. — 4, 10, 33.
Straßburg 1630. — 17, 18, 24, 26, 34.

Bontekoe, Cornelis, Metaphysica. Leiden 1688. — 1, 2, 3, 4, 5, 7, 12, 14, 16, 20, 27, 29.

Bruno, Giordano, Summa terminorum metaphysicorum. Zürich 1595. — 0.
Marburg 1609. — 7, 12, 14, 27, 29.

Burgersdijk, Franco, Institutiones metaphysicae. Leiden 1640. — 1, 5, 8.
Leiden 1642. — 1, 29.
Leiden 1649. — 4.
Leiden 1651. — 1. 24.
Haag 1657. — 1, 2, 4, 21.
Oxford 1675. — Brit. Mus.

Calixt, Georg, De constitutione et partibus metaphysicae. 1614. — 35 (vermißt).

—, Disputationes metaphysicae. 1617. — (Nr. 7): 23.

Calov, Abraham, Tractatus de methodo docendi et disputandi. Königsberg 1632. — 0.
Rostock 1637. — 1, 9, 10, 28.
in: Scripta philos. 1651 u. 1673.

—, Gnostologia. Königsberg 1633. — 0.
Rostock 1637. — 3.
2 verschiedene Ausgaben ohne Titel (ähnlich der von 1637). — 1, 18.
in: Scripta philos. 1650 u. 1673.

—, De directione ... intellectus ... disputatio.
Rostock 1636. — 28.

—, Metaphysica divina, pars generalis.
Rostock 1636. — 18 (unvollständig), 28.
Rostock 1640. — 1, Wb 1.
in: Scripta philos. 1650 u. 1673.

— —, Pars specialis. in: Scripta philos. 1650 u. 1673.

—, Noologia. In: Scripta philos. 1650 u. 1673.

—, Scripta philosophica. Rostock 1650/51. — 1, 2, 4, 7, 10, 14, 15, 26, 48, Ha 33, Wb 1.
Wittenberg 1673. — 2, 9, 12, 24, Ha 33.

—, Encyclopaedias disciplinarum realium ideae.
Lübeck 1652. — 9, 29, 35, 43, Ha 33.
Wittenberg 1673. — 3, 8, 27, 117, Ha 33.

Titel	Standorte
Capella, Werner, Metaphysicae sive primae philosophiae copiae-cornu. Frankfurt a. M. 1617.	30, Ha 33, Wb 1.
Capsius, Liborius, Sapientia (vulgo Metaphysica) idealis. Erfurt 1627.	35.
Caselius, Martin, Exercitationes metaphysicae. Wittenberg 1637.	2.
—, Pneumatologia sacra. Altenburg 1653.	14.
Clauberg, Johannes, Ontosophia.	
Groningen 1647.	5, 10.
Duisburg 1660.	16, 19, 20.
Amsterdam 1664.	1, 4, 5, 8, 16, 19, 24, 25, 29.
Amsterdam 1691: In den Opera.	
Zürich 1694.	2, 4, 9, 21, 24, 27.
Frankfurt a. M. 1715.	24.
—, Opera omnia philosophica. Amsterdam 1691.	1, 2, 4, 5, 7, 8, 10, 12, 14, 20, 21, 24, 25, 27.
Combach, Johannes, Metaphysicorum liber singularis. Marburg 1613.	4, 7, 8, 10.
Marburg 1620.	2.
— —, Libri duo. Frankfurt 1630.	1, 7, 26.
—, Summula metaphysices. Marburg 1620.	24.
Cramer, Daniel, Isagoge in Metaphysicam Aristotelis. Hanau 1594.	1, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 25, 27.
Wittenberg 1601.	1, 5, 7, 10, 21, 23, 24, Wb 1.
Donat, Christian, Metaphysica usualis.	
Wittenberg 1682.	3, 9, 35, Ha 33.
Wittenberg 1697.	4.
—, Institutiones pneumaticae. Wittenberg 1691.	35, Ha 33.
Wittenberg 1703.	3, 19.
Wittenberg 1707.	2.
Dreier, Christian, Sapientia seu Philosophia prima. Königsberg 1644.	1, 2, 8, 9, 10, 14, 27, 35, Ha 33.
Ebel, Caspar, Disputationes metaphysicae. Jena 1619.	26.
—, Commentarius in libellum Thomae de ente et essentia, geschrieben 1620. In: Opera. 1677.	
—, Metaphysica, Marburg 1638/39.	24, 35.
Marburg 1651.	0.
Gießen 1670.	0.
In: Opera. 1677.	
—, Apologia pro veritate primae philosophiae ... adversus Amesium. Marburg 1640.	26, Ha 33.
In: Opera. 1677.	
—, Aphorismorum metaphysicorum disputationes. Marburg 1649.	4.

(Ebel), Gießen 1658 (u. d. Obertitel: Compendium metaphysicum).	**4, 8, 26.**
Gießen 1666.	**4, 7, 24 HB, 27, 29.**
In: Opera, 1677.	
—, Opera philosophica. Frankfurt a. M. 1677.	**4, 7, 8, 9, 12, 16, 24 HB, 26, Ha 33.**
Eccard, Heinrich Martin, Disputationes metaphysicae. Rinteln 1645.	**7.**
Eifler, Michael, Disputatio de functionibus intellectus humani. Königsberg 1636.	**27.**
—, Disputatio de Noologia generali. Königsberg 1639.	**27.**
—, Intelligentiae subtilitatem ... contemplantis elementa. Königsberg 1651.	**10.**
—, Primordia Pansophiae. Königsberg 1652.	**1, 3, 10, 14.**
—, Gnostica delineata. Königsberg 1656.	**10, Ha 33.**
Fabri, Honoratus, s. Mousnerius, Petrus.	
Felwinger, Johann Paul, Institutiones metaphysicae, pars I. Altdorf 1637.	**27.**
—, Collegium metaphysicum ex Aristotele. Altdorf 1638—66.	**24.**
—, Philosophia Altdorphina. Nürnberg 1644.	**1, 2, 8, 10, 19, 25, 26, 27, 29, Wb 1.**
Finck, Caspar, Theoremata et problemata metaphysica. Gießen 1608.	**2, 7, 25, Ha 33.**
Gießen 1618.	**Ha 33.**
Fonseca, Petrus, Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis. tom. I (l. 1—4). Rom 1577.	**12, 19, 24, 24 HB.**
Lugdunum 1585.	**12, 21, 25.**
Lugdunum 1591.	**1, 3, 6, 12, 16, 19, 27.**
Lugdunum 1597.	**1.**
Frankfurt 1599.	**1, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 12, 14, 19, 20, 25.**
Köln 1615.	**1, 2, 7, 8, 16, Ha 33.**
tom. II (l. 5) Rom 1577.	**12.**
Rom 1589.	**24.**
Lugdunum 1590.	**1, 6, 12, 19, 24 HB, 25, 27.**
Lugdunum 1593.	**1, 3, 16, 25.**
Frankfurt 1599.	**1, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 12, 14, 19, 20, 25.**
Köln 1615.	**1, 2, 7, 8, 16, Ha 33.**
tom. III (l. 6—9) Köln 1604.	**1, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 12, 14, 24, 24 HB, 25.**
Köln 1615.	**1, 2, 7, 8, 16, 19, Ha 33.**
tom. IV (l. 10—14) Köln 1604.	**12, 25.**
Lugdunum 1612.	**12.**
Köln 1613.	**1, 2, 4, 5, 6, 9, 10, 16, 19.**
Köln 1629.	**1, 2, 7, 8, Ha 33.**

F r o m m, Andreas, Exercitationes metaphysicae.
Stettin 1651. **1, 9, Ha 33.**
Auszug von Ralle: Praecepta metaphysica.
Stettin 1657. **3, 9, 63.**
Auszug von Fromm selber: Synopsis metaphysica. Berlin 1658. **1, 29.**
Stettin 1684. **1, 9.**

F r o m m e, Valentin, (Probus), Gnostologia.
Wittenberg 1631. **7, 18.**
—, Isagoge philosophica. Brandenburg 1665. **1, 7.**
Frankfurt 1669. **3.**

G e i l f u s, Johann, In primam Philosophiam ...
Contemplationes. Tübingen 1647. **2.**
—, Aphorismi in primam Philosophiam.
Tübingen 1653. **27.**
—, Intelligentia seu primorum principiorum habitus.
1. edit. unbekannt.
2. edit. Tübingen 1662. **9, 21.**
—, Pneumatica. 1. edit. unbekannt.
2. edit. Tübingen 1662. **21.**

G ö c k e l (Goclenius), Rudolf, Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam philosophiam.
Frankfurt 1598. **1, 2, 3, 7, 9, 10, 15, 23, 29, 63, Ha 33, Wb 1.**
Frankfurt 1612. **1.**
—, Conciliator philosophicus. Kassel 1609. **1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 10, 12, 23, 27, 35.**
—, Lexicon philosophicum. Frankfurt 1613. **1, 2, 4, 5, 7, 9, 10, 12, 14, 19, 27, 29, Ha 33.**
— —, griechisch. Marburg 1615. **1, 2, 3, 4, 9, 10, 12, 14, 19, 24, 24 HB, 27, Ha 33.**

G r a f t, Johannes, Philosophia prima.
Frankfurt 1677. **21.**
—, Philosophia universa. Frankfurt 1678. **24, Ha 33.**

G r e b e n i t z, Elias, Metaphysica ... contracta et ... exposita a Samuele Strimesio.
Frankfurt a. O. 1678. **1, 2.**
— —, u. d. T. Samuel S t r i m e s i u s, Ontologia et Pneumatologia. Frankfurt a. O. 1697. **2, 3, 6.**

G r u v e, Matthias, Compendium Metaphysicae.
Erfurt 1677. **4.**

G u t k e, Georg, Contemplationes metaphysicae.
Wittenberg 1615—18.
— —, u. d. T. Primae Philosophiae, quam vulgo Metaphysicam vocant, pars generalis.
Wittenberg 1618. **Gr. Kl.**
Auszüge daraus (handschriftlich) **25.**

Titel	Bibliotheken
(Gutke), Habitus primorum principiorum seu Intelligentia. Berlin 1625.	**2, 3, 27, Ha 33.**
— —, ed. Joh. Heinzelmann. Berlin 1661.	**9, 24.**
Berlin 1666.	**9.**
—, Exercitationes epopticae domesticae primae Philosophiae. 1—18. Berlin 1628—30.	**27 (z. Tl.), Gr. Kl.**
19. Berlin 1644.	**Gr. Kl.**
Hawenreuter, Joh. Ludwig, Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis sex priores. Frankfurt 1604.	**8, 10, 30, 35.**
Hebenstreit, Joh. Paul, Philosophia prima. Jena 1691.	**8.**
Jena 1692.	**Ha 33.**
Jena 1697.	**4, 9, 15, 29.**
Jena 1705.	**24, 27, 29.**
Heereboord, Adrian, Meletemata philosophica. Leiden 1654.	**4, 5, 6, 14.**
Leiden 1659.	**4, 10, 21, Ha 33.**
Nyon 1664.	**7, 29.**
Amsterdam 1665.	**8, 9, 24, Ha 33.**
Amsterdam 1680.	**1, 2, 10.**
—, Pneumatica. Leyden 1659.	**12.**
Henckel, Joh. Otto, Primae Philosophiae (quam Metaphysicam vocant) Epitome. Rinteln 1664.	**35.**
Homborg, Johannes, Disputationes metaphysicae. Helmstedt 1651—55.	**1, 7.**
Horn, Conrad, Disputationes metaphysicae. Helmstedt 1618/19.	**7.**
—, Conclusiones metaphysicae. Helmstedt 1627.	**7.**
Nürnberg 1648.	**4, 24 HB, 25, 27, 29, Ha 33.**
Nürnberg 1659.	**1, 24, 63.**
—, Compendium Metaphysices. Helmstedt 1662.	**7, 8, 9, Ha 33.**
Hundeshagen, Joh. Christoph, Theses philosophicae de constitutione Metaphysicae. Jena 1661.	**1.**
—, Metaphysices commentarii breves. Jena 1667.	**1, 27, Ha 33.**
—, Decisiones metaphysicae. Jena 1668.	**1, 7, Ha 33.**
—, Palaestra disputatoria metaphysica. Frankfurt und Jena 1670.	**3, 24, 35, Ha 33.**
—, Theologia naturalis. Jena 1671.	**1, 3, 7, 9, 27, 29.**
—, Metaphysica nova methodo tabulis inclusa. Pars generalis. Jena 1672.	**1, 14, Ha 33.**
Pars specialis. Jena 1673.	**4, Ha 33.**
Jacchaeus, Gilbert, Primae Philosophiae Institutiones. Leiden 1616.	**1, 8, 10.**
Leiden 1628.	**14.**
Leiden 1638.	**Ha 33.**
Leiden 1640.	**1, 24.**

Keckermann, Bartholomaeus, Scientiae metaphysicae compendiosum systema.	
Hanau 1609.	2, 7, 10, 26, Wb 1.
Hanau 1611.	14, 21.
Hanau 1615.	1.
Hanau 1619.	2.
— —, in: Systema systematum. Bd. II.	
Hanau 1613.	1, 2, 3, 7, 9, 10, 12, 14, 24 HB, 27, 46, 53, 63, Wb 1.
—, Opera omnia. Genf 1614.	29.
Kesler, Andreas, Metaphysica Photiniana.	
Wittenberg 1623/26.	10, 14, 29.
Wittenberg 1627.	3, 10, 29, Ha 33.
Wittenberg 1648.	1, 2, 7, 9, 27, 29.
Wittenberg 1666.	1, 8, 27, 35, Ha 33.
Kinderling, Andreas, Disputatio de universalibus. Helmstedt 1639.	Ha 33.
—, Disputatio metaphysica de actu et potentia.	
Helmstedt 1641.	27.
Lauremberg, Petrus, Pansophia sive paedia philosophica. Rostock 1633.	2, 4, 21.
Rostock 1638.	1, 8, 10.
Rostock 1657.	2, 10.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, Disputatio metaphysica de principio individui. Leipzig 1663.	14, 35.
Lippe, Johann, Metaphysica. Erfurt 1614.	1, 2, Ha 33.
u. d. T. Metaphysica magna. Lugdunum 1625.	6.
Loeber, Christoph Heinrich, Compendium metaphysicae. Altenburg 1665.	27.
Jena 1674.	2, 3, 4, 27, Ha 33.
Helmstedt 1678.	23.
Jena 1686.	27.
Maccovius, Johannes, Metaphysica.	
Amsterdam und Leiden 1645.	1, 8.
Leiden 1650.	2, 9, 12.
Amsterdam 1651.	15, 24.
Leiden 1658.	Ha 33.
Bremen 1668.	27, 46, Ha 33.
Martini, Cornelius, Compendium metaphysicum. 1597—99 (handschriftlich).	23.
—, Disputationes metaphysicae.	
Helmstedt 1604—08.	23 (unvollständig).
—, Metaphysica commentatio (= Compendium metaphysicum). Wittenberg 1605.	2, 63, Ha 33, Wb 1.
Straßburg 1605.	1, 9, 23, 25, 35.
Straßburg 1612.	3, 8, 14.
Straßburg 1616.	1, 2, 23, 26, Ha 33.
Straßburg 1622.	2, 7, 9, 63.

(Martini), Metaphysica (vorgetragen 1610).	
Jena 1622.	23, 26, 27, Ha 33.
Helmstedt 1622.	1.
Helmstedt 1638.	1, 23, 27, 29, 35.
Helmstedt 1647.	1, 7, 9, 35.
—, Theologiae compendium. Wolfenbüttel 1650.	1, 23, 27.
Martini, Jacob, Theorematum metaphysicorum exercitationes. Wittenberg 1603/04.	1, 5, Ha 33, Wb 1.
— —, u. d. T. Metaphysicae Exercitationes. o. O. 1608.	2, 5, 7, 9, 10, 14, 23, 24 HB, 25, Ha 33.
Wittenberg 1611.	2, 3, 10.
Wittenberg 1615.	1, 2, 14, 15.
Wittenberg 1624.	8.
—, Disputationes metaphysicae. Wittenberg 1611.	1, 2, 8, 9, 10, Wb 1.
— —, u. d. T. Partitiones et quaestiones metaphysicae. Wittenberg 1615.	1, 4, 10, 27, Ha 33.
3. edit. Wittenberg o. J.	1, 5, 7, 10, 44, Ha 33.
—, Collegium metaphysicum. Wittenberg 1614.	27.
—, Disputationes metaphysicae. Wittenberg 1619.	2, 27.
—, Vernunftspiegel. Wittenberg 1618.	1, 2, 4, 7, 9, 10, 23, 63, Ha 33, Wb 1.
Masius, Didacus, Metaphysica disputatio de Ente et eius proprietatibus. Valencia 1587.	0.
Köln 1616.	2, 25, Wb 1.
Köln 1623.	2, 8, 25.
Matthiae, Christian, Collegium metaphysicum. Gießen 1611.	14, Ha 33.
—, Exercitationes metaphysicae. Gießen 1620.	2, 8, 24, Ha 33.
Marburg 1637.	29.
Meier, Georg, Succincta gnostologiae delineatio. Wittenberg 1660/61.	27.
—, Gnostologia, cognitionis humanae fundamenta. Wittenberg 1662.	1, 7, 9, 24, 25.
—, Intelligentia sive Noologia. Wittenberg 1666.	27.
— —, beide zusammen u. d. T. Solida totius humanae cognitionis et imprimis philosophiae fundamenta. Wittenberg 1666.	1, 35.
—, Regina ministra sive Metaphysica usualis divina. Lüneburg 1682.	1, 4, 8, Ha 33.
—, Pneumatica. Wittenberg 1663.	27.
Wittenberg 1666.	1, 27, 29.
Meisner, Balthasar, Disputatio de natura metaphysicae. Wittenberg 1606.	15, 23.
—, Philosophia sobria. Pars I. Gießen 1611.	8, 9, 14, 23, 26, 27.
Lübeck 1613.	7, 10, 29.
Wittenberg 1614.	1, 3, 24, 27, 29.
Gießen 1615.	1, 6, 10, 14.

(Meisner), Wittenberg 1617.	1, 14.
Wittenberg 1621.	10, 14, 27.
Wittenberg 1655.	9, 10, 14, 27.
Pars II. Wittenberg 1613.	7.
Wittenberg 1614.	24.
Gießen 1614.	29, 63.
Wittenberg 1615.	10.
Wittenberg 1617.	3.
Wittenberg 1619.	27, 29.
Wittenberg 1623.	14, 21, 27.
Gießen 1623.	1, 8, 23.
Rinteln 1627.	1.
Wittenberg 1655.	9, 10, 14, 27.
Pars III. Wittenberg 1623.	1, 7, 8, 10, 24, 27.
Königsberg 1624.	10.
Wittenberg 1625.	1, 21, 29.
Wittenberg 1655.	9, 10, 14, 27.
Micraelius, Johannes, Lexicon philosophicum.	
Jena 1653.	1, 5, 7, 9, 11, 12, 14, 27.
Stettin 1661.	7, 9, 10, 19, 29, Wb 1.
Stettin 1662.	1, 2, 8, 9, 14.
Monlorius, Joh. Baptista, De universis copiosa disputatio (im Anhang zu: Perfectissima in Aristotelis Analyt. pr.... paraphrasis).	
Valencia 1569.	0.
Frankfurt 1593.	2, 8, 10, 12, 27.
Mousnerius, Petrus (Pseudonym für Honoratus Fabri), Metaphysica demonstrativa.	
Lugdunum 1648.	1, 2, 10, 12, 25, 35.
Musaeus, Peter, Institutiones metaphysicae.	
Rinteln 1656	44.
Vollständiger: Rinteln 1663.	1, 2, 8, 9, 27, 44, 63, Ha 33.
Jena 1686.	3, 7, 8, 9, 35, 44, Ha 33.
Nicolai, Heinrich, Metaphysica contracta.	
Danzig 1648.	10, 26, 27.
—, Cursus philosophicus a Gnostologia ad Paediam disciplinarem universas disciplinas philosophicas ... repraesentans. Elbing 1652.	1.
Niemeier, Joh. Barthold, Disputationes metaphysicae. Helmstedt 1677.	1, 2, 4, 8, Ha 33.
Helmstedt 1680.	4.
—, Institutiones metaphysicae. Helmstedt 1682.	0.
Helmstedt 1690.	2, 7.
Nolle (Nollius), Heinrich, Methodus metaphysici systematis. Frankfurt 1613.	1, 6, 143.
—, *Γνωστική* seu ars ... aliquid discendi.	
Steinfurt 1617.	7.

(Nolle), Trias scholastica disciplinarum generalium Gnosticae, Didacticae et Metaphysicae.	
Frankfurt 1625.	Ha 33.
Piccart, Michael, Isagoge in lectionem Aristotelis. Nürnberg 1605.	1, 2, 5, 24, 29, 35.
Altdorf 1660.	1, 7, 19.
Altdorf 1665.	1, 2, 4, 7, 10, 27, 35, Ha 33.
Posewitz, Joh. Heinrich, Metaphysica theologica. Leipzig 1695.	1, 2, 3, 9, 24, Ha 33.
Posner, Martin, Sapientia prima.	
Königsberg 1657.	10.
Praetorius, Hieronymus, Canones metaphysici. Jena 1626.	3, 7.
Jena 1632.	29.
Probus, Valentin, siehe Fromme.	
Prückner, Andreas, Compendium metaphysicum. Jena 1649.	3, 26.
Arnstadt 1653.	10, 27.
Schleusingen 1661.	2, 10, 24.
Jena 1663.	4, 21, 23, 35.
Jena 1685.	29.
—, Compendium pneumaticum. Jena 1650.	Ha 33.
Jena 1663.	27.
Ralle, Georg Friedrich, siehe Fromm, Andreas.	
Ramus, Petrus, Scholae metaphysicae.	
Paris 1566.	1, 10, 12, 19, 20, 21, 24 HB, 29.
Frankfurt 1583.	1, 2, 4, 7, 24, 24 HB, 25, 27.
Reyher, Andreas, Margarita philosophica in annulo sive synopsis totius Philosophiae.	
Nürnberg 1633.	2.
Nürnberg 1636.	8, 12, 24, 27.
Schleusingen 1636.	1, 4.
Gotha 1654.	27.
Gotha 1669.	2, 7, 8, 12, 14, 24, 25, 27.
Rhaedus (Reid), Thomas, De objecto metaphysicae dissertatio. Rostock 1610.	26.
—, Pervigilia metaphysica desideratissima.	
Rostock 1616.	1, 2, 10, 26, Ha 33.
Rixner, Heinrich, Exercitationes metaphysicae.	
Helmstedt 1659—63.	23.
—, Compendium metaphysicae. Helmstedt 1665.	8, 23, Ha 33.
—, Collegium metaphysicum. Helmstedt 1672.	35.
Rudrauff, Kilian, Synopsis primae philosophiae. Gießen 1657.	26.
—, Cursus metaphysicus. Gießen 1664.	12.
Gießen 1665.	3, 7, 30.

(Rudrauff), Cursus metaphysicus. Gießen 1681.	**Gr. Kl., Ha 33.**
Gießen 1695.	**4.**
Gießen 1702.	**19, 24.**
—, Philosophia theologica. Gießen 1669.	**1, 4, 24, 27.**
Gießen 1676.	**8, 9, 27, Ha 33.**
—, Errans philosophia prima. Gießen 1670.	**3.**
—, Institutiones et decisiones metaphysicae. Gießen 1685.	**4, Gr. Kl.**
Rutgers, Winand, Institutiones metaphysicae. Oppenheim 1610.	29, Gymn. Burgsteinfurt.
— —, u. d. T. Universalis metaphysica. Leiden 1619.	**1, 26, 63, Wb 1.**
Sagittarius, Thomas, Oratio an studium logicum et imprimis metaphysicum in Academias introducendum. Jena 1610.	**1, 2, 27.**
—, Exercitationes metaphysicae. Jena 1613.	**2, 15, 27.**
—, Axiomata metaphysica. Frankfurt 1614.	**10, 12, 14, 19, 23, 35, 63, Ha 33.**
—, Metaphysica Aristotelico - Scaligerea. Jena 1622.	**2, 26, 35, 63, Ha 33.**
Leipzig 1654.	**10, 35.**
Scharf, Johannes, Disputationes metaphysicae. Wittenberg 1619.	**27.**
—, Theoria transcendentalis primae philosophiae, quam vocant Metaphysicam. Wittenberg 1624.	**29.**
Wittenberg 1630.	**2, 10, 14, 27.**
—, Exemplaris Metaphysica. Wittenberg 1625.	**8, 35, Ha 33.**
Wittenberg 1628.	**2, 4, 10, 21, 29, 35, Wb 1.**
Wittenberg 1634.	**7, 14, 15, 23, 29.**
Wittenberg 1643.	**7, 24 HB, 26.**
Wittenberg 1649.	**2, 9, Ha 33.**
Wittenberg 1655.	**3, 24 HB, 27, 29.**
Wittenberg 1659.	**10, 24 HB, Wb 1.**
Wittenberg 1667.	**2, 31, 35.**
—, Pneumatica seu Pneumatologia. Wittenberg 1629.	**2, 21, 26, 29, 35.**
Wittenberg 1644.	**3, Ha 33.**
Wittenberg 1647.	**23, Ha 33, Wb 1.**
Wittenberg 1656.	**2, 10, 27.**
Wittenberg 1670.	**1, 2, 35.**
Scheibler, Christoph, Liber sententiarum. Gießen 1610.	**1, 2, Ha 33.**
Gießen 1615.	**1, 4, 14, 23, 26, Ha 33.**
Marburg 1624.	**2, 26, 63, Ha 33.**
Marburg 1631.	**26, Wb 1.**
—, Synopsis methodica philosophiae. Gießen 1611.	**1, 26, Ha 33.**

(Scheibler), u. d. T. Philosophia compendiosa seu Philosophiae synopsis. Gießen 1618.	**2, Ha 33.**
Gießen 1623.	**14, 24, 63.**
Marburg 1627.	**1, 3, 4, 7, 27.**
—, Disputationes metaphysicae (allg. Teil).	
Gießen 1614—15.	**Ha 33 (unvollständig).**
— —, u. d. T. Epitome primae philosophiae.	
Gießen 1616.	**15, u. (unvollständig) 29.**
—, Epitome metaphysicae specialis. Gießen 1617.	**29.**
— —, Beide Teile u. d. T. Epitome metaphysica.	
Gießen 1618.	**23, 29.**
Marburg 1629.	**26, Ha 33.**
—, Opus metaphysicum duobus libris universum huius scientiae systema comprehendens. 2 Bde.	
Gießen 1617.	**2, 5, 14, u. (unvollständig) Ha 33.**
— —, u. d. T. Metaphysica duobus libris ... comprehendens. Gießen 1622.	**10, 26, 29.**
Marburg 1629.	**8, 10, 24 HB.**
Genf 1636.	**1, 4, 7, 9, 10, Ha 33.**
— —, u. d. T. Opus metaphysicum.	
Marburg 1637 *).	**1, 8, 9, 10, 14, 24 HB, 27, Ha 33.**
Gießen 1657.	**35.**
—, Theologia naturalis et Angelographia.	
Gießen 1621.	**24.**
—, Sermo panegyricus de vita vere philosophica.	
Marburg 1624.	**1, 2, 7, 9, 24, 26, 63.**
—, Opera philosophica. Gießen 1657.	**1.**
Gießen und Frankfurt 1658.	**27.**
Frankfurt 1665.	**7, 10, 27, Ha 33.**
Scherb, Philipp, Dissertatio pro philosophia peripatetica adversus Ramistas. Altdorf 1590.	**1, 9, 12, 19, 27, 29.**
Gießen 1610.	**29.**
Scherzer, Joh. Adam, Vademecum sive manuale philosophicum. Leipzig 1654.	**1, 4, 10, Ha 33.**
Leipzig 1658.	**2, 7, 19, 63.**
Leipzig 1675.	**27, 29, Ha 33.**
Leipzig 1686.	**2, 27.**
Leipzig 1704.	**2, 3, 14, 24.**
—, Breviarium Eustachianum. Leipzig 1663.	**9.**
Frankfurt 1665.	**24, Ha 33.**
— —, u. d. T. Qâṣûr seu Philosophia in ceraso.	
Leipzig 1676.	**1, 5, 7, 24, 25.**
— —, u. d. T. Nucleus philosophiae quadripartitus.	
Leipzig 1682.	**3, 10, 14, 24, 27.**

*) Bei einigen Exemplaren trägt der 1. Band die Jahreszahl 1636.

Schilling, Wenzeslaus, Ecclesiae metaphysicae visitatio. Magdeburg 1616. — 1, 2, 7, 10, 15, 19, 23, 27, 35.

—, Honorarium metaphysicum. Magdeburg 1616. — 1, 23, 27, 35, 63.

Slevogt, Paul, Disputatio philosophica de universali ante rem. Jena 1651. — 27.

Soner, Ernst, In libros XII metaphysicos Aristotelis commentarius ed. Felwinger. Jena 1657. — 1, 2, 7, 14, 27, 29, 63, Ha 33.

Jena 1666. — 1, 2, 8, 10, 26.

Sperlette, Johannes, Logica et Metaphysica novae. Berlin 1696. — 1, 3, 5, 7, 10, 12, Ha 33.

Spinoza, Baruch, Cogitata metaphysica. (Im Anhang zu: Renati des Cartes Principia philosophiae more geometrico demonstratae.) Amsterdam 1663. — 21, 27.

Stahl, Daniel, Disputationes metaphysicae de transcendentibus. Jena 1617. — 25 (z. T. handschriftlich), 26.

—, Decades regularum philosophicarum. Jena 1616/17. — 26.

—, Regulae philosophicae. Jena 1622. — 27.

—, Disputationes publicae, quibus regulae philosophicae explicantur. Jena 1636. — 1, 9.

—, Tituli XX regularum philosophicarum.

(Unberechtigt) Marburg 1635. — 10, 27, Ha 33.

(Unberechtigt) Rinteln 1635. — 2, 3, 4, 7, 14, 29.

(Unberechtigt) Rinteln 1641. — 1, 14.

(Unberechtigt) Rinteln 1651. — 2, 12.

—, Regulae philosophicae. Jena 1657. — 1, 2, 14, 27, 29, Gr. Kl. Ha 33.

Jena 1662. — 1, 2, 7, 8, 9, 27.

Jena 1672. — 4, 10, 24 HB, 29, Ha 33.

—, Compendium metaphysicae in XXIV tabellas redactum. (Unberechtigt) Frankfurt 1652. — 1.

Jena 1655. — 1, 2, 27, 29, 35, Gr. K.

Jena 1662. — 4, 8, 10, 14, 15, 26, 27, 35.

Jena 1672. — 2, 9, 14, Ha 33.

Jena 1676. — Ha 33.

Jena 1686. — 12, 14, 29, Gr. Kl.

—, Institutiones metaphysicae. Jena 1664. — 2, 29, 35, 63, Ha 33.

— —, (Unberechtigt) u. d. T. Metaphysicae compendium. Breda 1650. — 2, 4, 8, 10, Gr. Kl.

— —, (Unberechtigt) u. d. T. Metaphysica. Frankfurt 1652. — 1, 8, 29, 35, Ha 33.

Stannarius, Gregor, Systema regularum philosophicarum. Frankfurt 1661. — 4.

Kassel 1667. — 27 (Pars II).

Stier, Johannes, Praecepta metaphysicae.	
Schleusingen 1635.	3, 7, 10.
o. O. 1641.	1, 10, 23.
o. O. 1644.	16.
Arnstadt 1647.	1, 4, 27, Wb 1.
Jena 1652.	1, 4, 7, 24 HB, Ha 33.
Jena 1657.	3, 10, 24, 25, 29, 35, Ha 33.
Arnstadt 1662.	2, 4, 16, 63.
Stratemann, Wilhelm, Theatrum metaphysicum. Arnstadt 1658.	4, 27, 35.
Strimes, Samuel, Ontologia et Pneumatologia, siehe Grebenitz.	
—, Lineae gnostologicae seu logicae peripateticae reformatae rudimenta. Frankfurt a. O. 1697.	2, 3, 6, Ha 33.
Suarez, Franz, Metaphysicae disputationes.	
Salamanca 1597.	0.
Mainz 1600.	2, 4, 6, 7, 9, 12, 19, 20, 24, 24 HB, 25, 29, 30.
Mainz 1605.	1, 2, 6, 9, 10, 12, 15, 16, 19, 24, 25, Ha 33, Wb 1.
Paris 1605.	25.
Köln 1608.	19.
Mainz 1614.	1, 2, 4, 5, 8, 12, 24, 25, 26, 63.
Venedig 1619.	1.
Mainz 1630.	4, 6, 10, 12, 23, 25, 27, 35, Ha 33.
Genf 1636.	3, 31.
Taurellus, Nicolaus, Philosophiae triumphus, hoc est metaphysica philosophandi methodus.	
Basel 1573.	1, 5, 7, 9, 10, 12, 14, 19, 21, 25, Ha 33.
Arnhem 1617.	2, 8, 14.
Basel o. J.	29.
—, Synopsis Aristotelis metaphysices.	
Hanau 1596.	7, 8, 14, 27, 29.
Thomas, Jacob, Erotemata metaphysica.	
Leipzig 1670.	1, 2, 7, 10, 15.
Leipzig 1678.	2, 3, 8.
Leipzig 1692.	2, 4, 6, 9, Ha 33.
Leipzig 1705.	7, 19, 25, 27, 29, Ha 33.
Timpler, Andreas, Disputatio metaphysica de veritate. Wittenberg 1607.	14.
Timpler, Clemens, Metaphysicae systema methodicum. Steinfurt 1604.	1, 4, 10, 30, Ha 33.
(Unberechtigt) Licha 1604.	1, 2.
Hanau 1606.	5, 25, 35.

(Timpler). (Unberechtigt) Frankfurt 1607. **10, 23.**
(Unberechtigt) Marburg 1607. **3, 10, 24, 26, 27, 35, Ha 33.**
Hanau 1608. **2, 15, 21, 26, 35, 63.**
Hanau 1612. **1, 8, 10, 14.**
Hanau 1616. **25,** Stiftsbibl. Zeitz.
—, Exercitationes philosophicae. Hanau 1618. **1, 2, 7, 24 HB, 35, 63, Wb 1,** Stiftsbibl. Zeitz.

Trentsch, Christian, De constitutione habitus intelligentiae. Leipzig 1648. **19.**

Vaeck, Alardus, Compendium metaphysices. Helmstedt 1620. **7.**

Valandus, Gottfried, De specificatione scientiarum. **0.**

Vasquez, Gabriel, Disputationes metaphysicae, desumptae ex variis locis suorum operum.
Madrid 1617. **0.**
Antwerpen 1618. **5, 8, 12, 24 HB, 25, 35.**

Veltheim, Valentin, Institutiones metaphysicae. Jena 1680. **4, 8, 9.**

Velthuysen (Velthusius), Lambert, De initiis primae philosophiae. Utrecht 1662. **1, 5, 26, Ha 33.**
— —, in Opera II. Rotterdam 1680. **1, 3, 4, 7, 10, 12, 14, 16, 19, 27, Ha 33.**

Versor, Johannes, Quaestiones super metaphysicam Aristotelis. Wiegendrucke. **1, 2, 5, 10, 12, 14, 15, 24, 25, 29.**
— —, u. d. T. Quaestiones in primam Aristotelis philosophiam ed. a Zacharia Sommero cum praefatione Salomonis Gesneri.
Wittenberg 1596. **1, 3, 10, 35.**

Wagner, Georg, Synopsis gnostologica. Wittenberg 1670. **2, 3, 27.**
—, Synopsis noologica. Wittenberg 1670. **2, 3.**

Watson, Michael, Unio sapientiae sive synopsis totius philosophiae. Bremen 1658. **1, 2, 7, 10, Ha 33.**

Weiß (Weiße), Johannes, Compendium metaphysicum. Frankfurt 1657. **9, 63, Ha 33, Wb 1.**
Gießen 1668. **1, 4, 35, 63, Wb 1.**
Gießen 1674. **2, 21.**
Gießen 1688. **9.**
Gießen 1700. **10.**
Gießen 1703. **25, 29.**

Werenberg, Jacob, Disputationes metaphysicae. Wittenberg 1608. **12.**
— —, u. d. T. Metaphysicae in genuinam methodum reducta explicatio. Wittenberg 1609. **2.**
—, Metaphysicae systema methodicum.
Wittenberg 1616. **18, 27.**

Zeidler, Joh. Gottfried, Die wohlehrwürdige, großachtbare und wohlgelahrte Metaphysica oder Über-Naturlehre (Halle 1700). **2, 7, 14, 24, Ha 33.**

—, Die hochedle, feste und hochgelahrte Gnostologia oder Allwisserei (Halle 1701). **1, 7, 24.**

—, Noologia oder Versteherei (Halle). **1, 3, 7, 24.**

—, Pneumatica oder Geisterei (Halle). **1, 7, 14, 24.**

Zeisold, Johannes, Disputationes pneumaticae. Jena 1629—31. **1.**

—, Pneumaticae pars generalis. Jena 1634. **27, 29.**

EINLEITUNG.

FALSCHE VORURTEILE UND WAHRE BEDEUTUNG.

Wenn man von der Philosophie des 17. Jahrhunderts, des Barockzeitalters, redet, so denkt man zuerst an die großen Systeme, besonders an Descartes und die von ihm ausgehenden Richtungen. Sie scheinen, zumal seit der Darstellung Kuno Fischers, den Hauptinhalt der sogenannten neueren, d. h. vorkantischen Philosophie auszumachen. Aber sieht man genauer hin, so kann man zweifeln, ob gerade in diesen geistigen Gestalten das Zeitalter den ihm eigentümlichen Ausdruck gefunden hat. Daß sie in manchen Einzelheiten auch durch ihre Zeit geprägt sind, versteht sich von selbst; aber beachten wir ihre Wurzeln und ihre Früchte, so weisen sie mit beiden darüber hinaus. Sie sind entsprungen aus der neuen Naturwissenschaft, deren mathematische Denkweise sie auf die Philosophie anwenden wollen. Diese geistige Bewegung wurzelt aber deutlich in der Renaissance und ihrer weltaufgeschlossenen, von der christlichen Weltdeutung abgewandten Haltung. Sie setzt sich während des 17. Jahrhunderts in den einzelnen Denkern fort, deren Namen heute besonders bekannt sind, und setzt sich gegen Ende des Jahrhunderts allmählich auch in weiteren Kreisen durch. Wo dies geschieht, ist die Aufklärung da, die gar nichts anderes ist als der völlige Sieg dieser neuen wissenschaftlichen Richtung. Von der Vergangenheit her betrachtet, erscheinen so jene großen Denker als Nachfahren der Renaissance, von der Zukunft her als Vorläufer der Aufklärung. In ihrer eigenen Zeit war ihnen eine breitere Wirkung versagt, und ihre Arbeit vollzog sich, wie man weiß, vielfach in kleineren Kreisen und einem mehr persönlichen Briefwechsel. Geistesgeschichtlich betrachtet bilden sie also eine Brücke von der Renaissance zur Aufklärung über die Zeit des Barocks hinweg, mit dem sie höchstens in Äußerlichkeiten verbunden sind. Ganz besonders gilt dies für Deutschland, wo die neue Denkart erst um die Wende

zum 18. Jahrhundert zu wirken begann und damit die Aufklärung eröffnete. In Westeuropa war ihr Einfluß früher, aber hier setzte eben damit auch die Aufklärung schon früher ein. Nimmt man diese Denker, wie es meist geschieht, als Hauptzeugen jener Zeit, dann kommt in ihr jedenfalls die deutsche Entwicklung zu kurz weg, ja fällt so gut wie ganz aus.

Dringt man über diese zuerst in die Augen fallende Schicht hinaus, so stößt man auf eine andere, die ebenfalls nicht selten als Barockphilosophie in Anspruch genommen wird und vor der ersten für uns jedenfalls den Vorzug hat, daß sie vor allem auch in Deutschland zutage tritt. Es ist die mystische Bewegung, die sich bekanntlich in einer deutlich hervortretenden Linie durch das ganze Jahrhundert hindurch erstreckt. Als der bekannteste sei nur der Name Jakob Böhmes genannt. Aber diese Geisteshaltung nun als den eigentlichen Vertreter des Zeitgeistes in der Philosophie anzusehen, verhindern ähnliche Bedenken wie zuvor. War sie doch während des eigentlichen 17. Jahrhunderts auf verhältnismäßig kleine und nach außen abgeschlossene Kreise beschränkt und wurde von denen, die sich als Wortführer der Zeit fühlten und fühlen durften, weil sie das Ohr der Zeit besaßen, meistens bekämpft und vielfach als Sünde verketzert. Auch die Mystik war ein Nachfahre der Renaissance, und sie machte sich erst ganz am Ende des Jahrhunderts, als dieses sich schon der Aufklärung zuwandte, etwas stärker geltend, vermittelt zum Teil durch Leibniz, zum Teil durch den Pietismus. Allerdings konnte sie sich auch in der Aufklärung nur als eine Nebenströmung behaupten und kam erst in der Romantik zur vollen Wirkung. Man kann sie also geistesgeschichtlich auch als eine Brücke ansehen, die diesmal von der Renaissance zur Romantik hinüberspringt und auf der dazwischenliegenden Zeit, zumal dem 17. Jahrhundert, nur mit wenigen Stützen aufruht. Darum darf man auch die Mystik kaum als die eigentliche Philosophie des Barocks ansprechen.

Unterhalb dieser beiden Schichten aber verläuft nun im 17. Jahrhundert noch eine dritte, die als die ihm eigenste gelten muß. Nur sie nämlich umfaßt die ganze Breite des Bildungslebens der Zeit, wurde überall als die herrschende anerkannt, und wenn andere Bewegungen, wie wir sahen, zurückgedrängt werden, so war sie es, die dies besorgte. Es ist die philosophische Scholastik oder „Schulweisheit", mit Recht so geheißen, weil sie auf allen Schulen, schon in den Gymnasien und dann in den philosophischen Fakultäten der

Universitäten gelehrt wurde, durch die bekanntlich jeder Student hindurchgehen mußte. Jeder, der sich überhaupt an dem Schaffen der Zeit beteiligte, Gelehrter wie Dichter, bekam in dem bildsamsten Alter ihre Wirkung zu spüren. Sie beherrschte deshalb aber auch als das allein und allgemein anerkannte Verfahren sämtliche Wissenschaften der oberen Fakultäten, insbesondere auch die für die Geisteshaltung der Zeit maßgebliche, die Theologie. Auf diesen Wegen drang sie sozusagen in alle Poren des Zeitalters und bestimmte dessen Aussehen und Haltung. Wenn also eine Philosophie den Anspruch erheben kann, als kennzeichnend für das 17. Jahrhundert und als die eigentliche „Barockphilosophie“ zu gelten, so ist es diese.

Sie war über ganz Europa verbreitet und beherrschte überall den Schulunterricht; beinahe kann man sagen, es war die letzte, wirklich ganz gemeinsame Bildung der europäischen Völker, die dann eben unter der Wirkung der sogenannten neueren Philosophie auseinanderbrach. Ganz besonders bezeichnend aber war sie für Deutschland. Denn hier kam die „moderne“ Gegenbewegung erst ganz gegen Ende des Jahrhunderts zu größerem Einfluß, bis dahin war die Herrschaft der Schulphilosophie beinahe unbestritten. Sie gab hier dem ganzen Zeitalter sein Gepräge, und übte daher auch auf die Folgezeit eine weit nachhaltigere Wirkung aus als in Westeuropa. Es ist ja bekannt, daß das deutsche Geistesleben während dieser Jahrhunderte überhaupt und auf den meisten Gebieten in seiner Entwicklung dem westeuropäischen erst in einem gewissen zeitlichen Abstande folgte. In der Philosophie liegt der Grund dafür doch wohl darin, daß die religiösen Gegensätze das Land der Reformation besonders tief zerrissen und man daher auf allen Seiten an dem altüberlieferten oder neuerkämpften Glaubensbekenntnis festhielt. Da diese Schulwissenschaft ein enges Bündnis mit der Theologie schloß, so erschien sie als eine der wirksamsten Stützen für deren Lehrgebäude. Um den geschichtlichen Zusammenhang der deutschen Philosophie zu verstehen, ist darum eine genauere Kenntnis dieser wenig beachteten Richtung unerläßlich.

Die Gründe dafür, warum sie bisher so wenig in das Licht der Geschichte gerückt wurde, sind schon alt. Unsere Geschichte der Philosophie geht auf die frühe Aufklärung zurück (Brucker); damals wurde schon bestimmt, was aus der Vergangenheit dem Gedächtnis der Zukunft überliefert werden sollte. Sie stand aber dieser ganzen Welt der Orthodoxie und Scholastik des 17. Jahrhunderts mit

größter Abneigung gegenüber und sah in ihr nur ein Hemmnis der wissenschaftlichen Entwicklung, die sich allein in den großen, mit Bacon und Descartes anhebenden Systemen vollzogen hätte. Später kam dann der Einfluß des Kantianismus auf die philosophische Geschichtsschreibung hinzu, ihm schien nur die Entwicklung auf Kant hin der Beachtung wert, und sie sah man in den gleichen Systemen. Voraussetzung war beide Male, daß die exakte Naturwissenschaft die Wissenschaft schlechthin sei und nur die an ihr ausgerichtete Philosophie Beachtung verdiene. Im 19. Jahrhundert wurde durch Positivismus und Neukantianismus dieses mechanistische Vorurteil eher noch verstärkt, und so sah man keinen Anlaß, auf das danach mit Recht beiseitegeschobene 17. Jahrhundert zurückzugreifen. Diese ganze in ihrer Zeit hochangesehene und blühende Philosophie spielt daher in unseren geschichtlichen Darstellungen nach wie vor eine mehr wie dürftige Rolle.

Nur vereinzelte Forscher haben während der letzten Jahrzehnte Entdeckungsfahrten in dies so lange vergessene Gebiet gewagt. Ich sehe dabei ab von der meist katholischen Forschung, die sich neuerdings Suarez zugewandt hat, allerdings noch immer viele Lücken läßt, sondern ich beschränke mich, dem Ziele dieser Arbeit entsprechend, auf die Erforschung der deutschen Scholastik des 17. Jahrhunderts. Hier sind zwei Arbeiten zu nennen, an denen der Mut und die Tatkraft, mit denen sie in ein so gut wie völlig unbekanntes Land und in das Gestrüpp eines so gut wie völlig ungesichteten massenhaften Schrifttums eingedrungen sind, die höchste Anerkennung verdienen. Es ist einmal die kurze Schrift von Emil Weber, „Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie", 1907, und dann das umfassende Buch von Peter Petersen, „Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland", 1921. Wenn die folgende Schrift es unternimmt, ihre Arbeit fortzusetzen, so wird das einer besonderen Rechtfertigung kaum bedürfen. Daß in einem solchen ganz neu zu erschließenden Gebiet für jeden Nachfolger noch immer Entdeckungen zu machen sind, versteht sich von selbst, und auch meine Arbeit wird noch manchem Nachfolger manches zu tun übrig lassen. Auch auf eine Kritik möchte ich mich nicht einlassen; nur so viel darf vielleicht gesagt werden, daß die Entwicklung der Philosophie in der Gegenwart uns ein noch unbefangeneres und gerechteres Urteil über jene Denkhaltung nahelegt, als es vor zwanzig oder dreißig Jahren möglich war. Besondere Beachtung verdienen

noch zwei Schriften, die dem damaligen Einfluß der spanischen Philosophie auf Deutschland gelten, der Aufsatz von Karl Eschweiler, „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts" (Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I 1) 1928, und die Schrift von Ernst Lewalter, „Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts" (Ibero-amerikanische Studien 4) 1935, wobei Eschweiler den spanischen Einfluß zweifellos überschätzt, was schon von Lewalter zum Teil richtiggestellt ist. Es wird darüber später noch zu handeln sein.

Die vorliegende Arbeit soll nicht dem Ganzen der deutschen Schulphilosophie jener Zeit gelten, sondern beschränkt sich auf die Schulmetaphysik. Das Riesenschrifttum ist eher überschaubar, wenn man sich mit einem bestimmten Gebiete begnügt, und ein Überblick möglichst über sämtliche Schriften ist nötig, um nichts Wichtiges zu übersehen. Vor allem aber lag in der Erneuerung der Metaphysik damals der eigentlich neue Einsatz. Die Logik war fast allen Jahrhunderten in der ihr von Aristoteles gegebenen Gestalt gegenwärtig und unterlag nur geringen Änderungen. Aber auch die Physik und anderseits Ethik und Politik sind innerhalb der aristotelischen Linie des philosophischen Denkens niemals erheblich umgestaltet und gehören zumal im protestantischen Deutschland seit Melanchthons Schulreform zum festen Bestandteil des Unterrichts. Die Metaphysik dagegen war seit den Tagen des Humanismus völlig zurückgedrängt und von Melanchthon ausdrücklich von den Schulfächern ausgenommen. Ihre Erneuerung um 1600 bedeutet den neuen Einsatz der Philosophie jener Zeit; sie gibt dieser insbesondere ihr Gepräge, und an ihre Entwicklung ist deren Schicksal geknüpft. Sie ist, wie besonders das 17. Jahrhundert sie pries, die Königin der Wissenschaften; um den inneren Sinn einer philosophischen Denkart zu verstehen, ist ihre Kenntnis darum vor allem wichtig.

Der Grund für die geringe Beachtung, die dieser Abschnitt der deutschen Philosophie bisher gefunden hat, liegt aber auch in den mancherlei Vorurteilen, die über ihn in Umlauf sind und die sich zum Teil aus den einseitigen Gesichtspunkten erklären, mit denen man vom mechanistischen oder neukantischen Standort aus an die Geschichte der Philosophie heranging. Um den Weg zu einer gerechteren Beurteilung freizumachen, scheint es vorteilhaft, zunächst diese Vorurteile durchzusprechen und aufzulösen.

1. Es soll in dieser Zeit gar keine wirkliche Wissenschaft geben,

und auch die Philosophie sei keine, weil man sich nur auf die Lehrmeinungen der Vergangenheit stütze und keine eigene Meinung vorzubringen wage. Von daher ergibt sich das Geschichtsbild, wie es sich in den Köpfen besonders moderner Naturforscher zu malen pflegt. Danach hebe mit dem Kampf gegen die Scholastik die eigentliche wissenschaftliche Forschung der neueren Zeit an. Während jene ihr Wissen nur alten Büchern entnehme, wende man sich nunmehr den Dingen selber zu, um an ihnen selbst ihr Wesen und ihre Gesetze zu erkennen. Hören wir diese Schuldenker aber selber reden, so äußern sie sich ganz anders. Der Ruf „Zu den Sachen!", der später, als ihre Denkweise verknöchert war, von der beginnenden Aufklärung gegen sie erhoben wurde, war auch schon der ihre, und sie setzten sich damit in bewußten Gegensatz zu der Denkweise der reinen Humanisten, für die die Alten in der Tat die einzige Welt waren, in der sie lebten. „Ad res ipsas" ist der alte Kampfruf der Realisten gegen die Nominalisten, und er erklingt hier in unverminderter Stärke.

Nur einige Beispiele, vor allem aus den Anfängen der neuen Metaphysik. Cornelius Martini, der Helmstedter Professor, der die Metaphysik in den protestantischen Ländern eigentlich einführte, erklärt, als er sich über ihren Gegenstand äußert, daß diese Frage nicht aus Aristoteles, sondern aus der Natur der Sache selbst zu entscheiden sei (Metaphysica, Helmstedt 1622, S. 20f., vgl. die Vorrede zu seinem Tractatus de analysi logica). Sein Schüler Jakob Martini, Professor in Wittenberg, betont in der Widmung zu seinen Exercitationes metaphysicae (1608) sehr stark seine Unabhängigkeit von Autoritäten. Gewiß seien auch sie wertvoll, aber wichtiger sei die von Gottes Hand selbst in die Natur eingeschriebene Wahrheit. Und der neben ihm wirkende Adjunkt Georg Gutke, später Rektor in Berlin, erklärt im Praeloquium zur 15. Disputatio practica, daß nicht Schriften der Menschen, sondern die Natur der Dinge Norm der Erkenntnis sei (ebenso in der Conclusio zu seiner Prima Philosophia, 1618). Und einer der ältesten Gießener Metaphysiker, Christian Matthiae, macht sich in der ersten Disputation seines Collegium metaphysicum (1611) darüber lustig, daß der Mensch seine Vernunft, die doch Herrin aller Dinge sei, zum Sklaven fremden Beliebens machen sollte. Er will vielmehr mit Taurellus sagen: Non quis dicat, sed quid dicat curemus. Ebenso schallt es aus dem Lager der Reformierten. Ihr philosophischer Führer Clemens Timpler sagt am Eingang seiner Physik, daß ihre Norm nicht die Autorität eines

Platon oder Aristoteles sei, sondern außer der heiligen Schrift, deren Zeugnis aber oft fehle, die wahre und allgemeine Erfahrung und die richtige Vernunft. Er will nicht die Schriften der Philosophen erklären, sondern das System nach seinen eigenen Regeln vortragen (Exercitationes metaphysicae s 2 q 24 u. 30)[1]). So klingt es durch das ganze Jahrhundert hindurch. Der Frankfurter Professor Friedrich Reichel bestimmt in seinem Discursus de libertate philosophica (1652 § VII) diese als die Fähigkeit in omnibus rebus rationum momenta auctoritati hominum anteponendi. Und noch am Ende des Jahrhunderts warnt der Jenaer Professor Hebenstreit in der Widmung seiner Philosophia prima (1691) davor, nur Aristoteles zu folgen und das ganze übrige Menschengeschlecht für unfruchtbar zu halten.

Diese Forscher selber also fühlten sich in keiner Weise als bloße Schüler. Gewiß stehen sie in einer bestimmten Überlieferung, und da uns diese fremd geworden ist, drängt sie sich unserer Aufmerksamkeit stärker auf als jener Zeit, der sie selbstverständlich war. Aber sie war doch weit genug, um dem Einzelnen ziemliche Bewegungsfreiheit zu lassen. Und wenn man sich in Nachwirkung des humanistischen Geistes in manchem enger an Aristoteles anschloß als die noch ungebundeneren Denker des Mittelalters, so hatte die aristotelische Philosophie den ganzen Ertrag des älteren griechischen Denkens in sich aufgenommen; sie war dann, ehe sie den germanischen Völkern vermittelt wurde, noch einmal durch den Neuplatonismus hindurchgegangen, der auch wieder das ganze griechische Geistesleben zusammenfaßte. So bedeutet diese Geistesmacht, zu der man sich bekannte, einen solchen Reichtum und eine solche Weite an Gedanken, daß man sie schon aufnehmen konnte, ohne sich dadurch im eigenen Denken allzusehr behindert zu fühlen. Vergleichen wir die Lehrbücher dieser Zeit mit Aristoteles' eigener Metaphysik, so springt sofort in die Augen, daß jene immer nur an einzelne mit großer Freiheit ausgewählte Stellen anknüpfen und sich in deren Erklärung ebenfalls durchaus frei bewegen. Von einem schülerhaften Anschluß an das griechische Werk kann gar keine Rede sein, nicht einmal bei den Kommentatoren, die doch noch mehr dem eigenen Gedankengang des Aristoteles folgen, aber auch

---

1) Das Recht der libertas iudicandi in der Philosophie begründet er dabei u. a. mit einem Gedanken, der schon an Descartes anklingt: quia Philosophus, antequam sententiam aliquam tanquam veram et certam amplectatur, dubitare de ea debet (q 30).

dabei, wie sie die Beleuchtung verteilen, sich ganz von den Denkzielen ihrer Zeit leiten lassen. Vergleicht man damit die „moderne“ Wissenschaft der mechanistischen Naturerklärung, so ist ja auch sie in ihren allgemeinen Voraussetzungen keineswegs so voraussetzungslos, wie sie es gerne behaupten möchte, sondern kaum weniger von der antiken mechanistischen Welterklärung abhängig als die Scholastik von Aristoteles. Unter ganz weiten geschichtlichen Gesichtspunkten gesehen, ist der Streit beider Wissenschaften nur ein neuer Auftritt in dem großen Kampfspiel zwischen dem demokritischen und dem aristotelischen Geiste. Überhaupt darf man es der Schulphilosophie jener Zeit keinesfalls nur zum Vorwurf machen, daß sie sich der Überlieferung verpflichtet fühlte. Die von der Aufklärung und dann dem 19. Jahrhundert aufgebrachte Meinung, daß nur das von jeder Überlieferung losgelöste Denken des Einzelnen und seine möglichst noch nie dagewesenen Gedanken Wert hätten, ist selber von sehr fragwürdigem Werte. Die großen Geister haben sich immer eng mit dem verbunden gefühlt, was andere Große vor ihnen gedacht haben. Zu diesen Großen gehören die Schuldenker des 17. Jahrhunderts nicht, aber daß sie die Ehrfurcht vor den Werken der Alten bewahrt haben und sich der verpflichtenden Verantwortung vor der geschichtlichen Überlieferung bewußt geblieben sind, ist auch ein Verdienst.

2. Dem ersten Vorurteil ist das zweite verwandt. Danach lohne es nicht, sich näher mit dieser Denkarbeit zu beschäftigen, weil ja doch alle dasselbe lehrten. Wenn man ein Buch dieser Richtung kenne, so kenne man alle. Auch dies ist eine unerhörte Übertreibung. Gewiß handelt es sich hier um ein Schrifttum für die Schule, die Absicht der Lehre steht im Vordergrund, nicht die der Forschung. Und zumal in den späteren Jahrzehnten, als es schon mehrere maßgebende Werke gab, ist manches Lehrbuch in der Hauptsache aus andern zusammengestellt. Ein solches untergeordnetes und abhängiges Schrifttum hat aber noch jede tiefgreifende philosophische Bewegung hervorgebracht, und nicht nach ihm ist sie zu beurteilen. Sehen wir dagegen die führenden Werke selber an, so zeigen sie große und entscheidende Abweichungen voneinander. Das wird später die geschichtliche Darstellung deutlich machen. Schon daß der ganze Hochschulunterricht auf die Disputation, das Streitgespräch, abgestellt war, beweist, daß man keineswegs das Gefühl hatte, mit allen der gleichen Ansicht zu sein. Für uns rückt vieles näher zusammen als für die Auffassung jener Zeit selber; das

ist eine Augentäuschung, weil uns zuerst das Fremdartige in die Augen fällt und dies als allgemeine Zeiterscheinung gemeinsam ist. So übersehen wir darüber die Unterschiede. Wenn ein Philosoph jener Zeit ums Jahr 1900 wieder in Deutschland erschienen wäre, so würden ihm die verschiedenen damaligen Richtungen des Neukantianismus wohl auch als in der Hauptsache gleich vorgekommen sein, weil auch ihm die ihnen gemeinsamen Grundanschauungen um ihrer Fremdartigkeit willen zuerst aufgefallen wären. Von den Deutschen und Protestanten wird später die Rede sein, darum hier ein Beispiel aus der katholischen Philosophie Spaniens. Suarez und Vasquez stehen sich nicht nur zeitlich und als Mitglieder desselben Jesuitenordens nahe, sondern sie haben auch beide ihr Lebenswerk in der Erklärung der theologischen Summe von Thomas gesehen. Trotzdem entwickeln sie z. B. über eine philosophisch so grundlegende Lehre wie die von dem Wesen der Wahrheit und ob die Wahrheit in den Dingen liege, durchaus verschiedene Ansichten (vgl. Suarez, Met. disp. 8 s. 7, und Vasquez, Disp. met. 6). Vasquez macht dabei dem Nominalismus weit größere Zugeständnisse als Suarez.

3. Man begegnet dieser Philosophie mit Mißtrauen und Mißachtung, weil sie angeblich völlig unter der Botmäßigkeit der Theologie gestanden habe und nur habe lehren dürfen, was diese erlaubte. Auch dieses Urteil ist vom Boden der neuen Naturwissenschaft und besonders im Hinblick auf die kopernikanische Weltordnung gefällt. Aber von dieser einzelnen Theorie, die besonders hart der herkömmlichen Auffassung widersprach, und die, sich durchzusetzen, gewiß ebensosehr durch allgemein menschliche wie durch theologische Vorurteile gehindert wurde, darf man nicht auf den wissenschaftlichen Zustand der Zeit überhaupt schließen. Die Aufnahme der aristotelischen Philosophie in den Zusammenhang christlicher Lehrbegriffe war ja schon im Mittelalter erfolgt; dieser Gegensatz war längst ausgeglichen und soweit er im Protestantismus auflebte, wurde er durch Melanchthon neu vermittelt. Jetzt trat die Metaphysik in den Umkreis der Schulwissenschaften; aber sie berief sich dabei immer wieder auf die Bedürfnisse der Theologie, die in dem Streit der Bekenntnisse der durch sie gebotenen Begriffserklärungen nicht entbehren könne. Die Empfehlung des neuen Lehrgebiets aus diesem Grunde wird geradezu zum Gemeinplatz und kehrt in fast allen Darstellungen wieder. Von der Theologie wird dies in vollem Maße anerkannt; die Durchbildung ihres Lehrgebäudes, die gerade

damals bedeutende Fortschritte machte, bedient sich überall der von der Metaphysik zur Verfügung gestellten Begriffsunterscheidungen, und man kann daher sehr wohl fragen, ob nicht vielmehr die Philosophie die Theologie beherrscht habe als umgekehrt. Wie völlig man überzeugt war, daß die auf dem Boden des Aristotelismus aufgebauten Lehrgebiete mit dem christlichen Glauben übereinstimmen, zeigen häufig wiederkehrende Büchertitel wie Logica divina, Metaphysica divina, Philosophia divina seu peripatetica, an denen diese fromme Zeit nicht den geringsten Anstoß nahm und die ihr offenbar in keiner Weise nach Gotteslästerung schmeckten. Übrigens muß man nicht glauben, daß die Metaphysik, obwohl sie sich für den Glaubensstreit zur Verfügung stellte, deshalb nun besonders auf die bestimmten christlichen Lehren abgestellt wäre. Davon ist keine Rede. Es wird wohl gelegentlich, wo der philosophische Begriff dazu auffordert, auch auf diese Streitigkeiten eingegangen, wo dann natürlich jeder Metaphysiker die Lehre seines Bekenntnisses verteidigt. Aber das bleibt im philosophischen Aufbau der Werke selbst ganz Nebensache, und die Grundbegriffe werden ohne solche Beziehung entwickelt. Darum stehen sich als Philosophen oft auch die Angehörigen verschiedener Bekenntnisse nahe. Besonders gilt das für die katholischen und lutherischen Lehrer, während die reformierte Philosophie eine etwas abweichende Entwicklung nimmt, was aber auch in allgemeinen Zeitbedingungen, und nicht nur in besonderen konfessionellen Lehren seinen Grund hat. Gewiß sehen viele, dem damaligen Aufbau der Hochschulen entsprechend, in der Beschäftigung mit der Philosophie nur eine Vorstufe zu dem höheren theologischen Lehramt. Aber einige gerade besonders wirksame Lehrer, wie Timpler, Cornelius Martini, Gutke, Ebel, Stahl, haben doch auch ihr ganzes Leben der Philosophie gewidmet.

4. Schließlich sieht man in der Schulphilosophie dieser Zeit nur einen unselbständigen Nachklang des Mittelalters. Es hängt das mit der ja auch sonst umstrittenen und jedenfalls der Überprüfung bedürftigen Einteilung der germanischen Geschichte in Mittelalter und Neuzeit zusammen, in die das Zeitalter der Gegenreformation und Orthodoxie, das Zeitalter des Barocks, gar nicht passen will, das man daher nur als einen unberechtigt verspäteten Nachzügler des Mittelalters gelten lassen will. In Wahrheit hat aber diese Zeit in der Entwicklung des Geistes eine durchaus selbständige und keineswegs unwichtige Stellung. Sie ist nicht nur vom Mittelalter be-

stimmt, sondern auch vom Humanismus, wie das ja beim Jesuitenorden seit langem anerkannt ist. Sie geht darum in einem noch strengeren Sinn auf die klassische Philosophie des Aristoteles zurück, als man das im Mittelalter tat, und neben diesem stehen ihr auch die großen Scholastiker, besonders Thomas, als maßgebende Vorbilder vor Augen. Dadurch haben die Denker dieser Zeit von vornherein eine ganz andere Stellung als die mittelalterlichen. Vergleicht man sie mit diesen, so kann man die Neuzeit als die des Systems bezeichnen, denn sie bemüht sich, als ein Ganzes darzustellen, was das Mittelalter in zahlreichen, von den verschiedensten Seiten her aufgenommenen Erörterungen vortrug. So gilt Suarez ja auch schon lange als abschließender Systematiker der Scholastik. Ein solcher Abschluß ist aber immer von großer Bedeutung, besonders weil er leicht die Grundlage zu etwas Neuem wird. So ist es auch hier. Man tut dieser Zeit sehr unrecht, wenn man sie nur im Hinblick auf ihre Vergangenheit beurteilt, da sie gerade auch für die Zukunft sehr wichtig werden sollte. Handelt es sich hier doch um den ersten selbständigen Einsatz der Philosophie seit den Rückschlägen, die diese durch Humanismus und Reformation erlitten hatte. Daraus wuchs gerade in Deutschland ohne tieferen und dauernden Bruch die Aufklärung hervor, an die wieder Kant anknüpfte. Es läuft also von hier aus eine lückenlose Linie bis zu der hohen Zeit um 1800. Gerade für Deutschland handelt es sich um den ersten Ansatz seiner selbständigen Philosophie.

Damit kommen wir nach Beseitigung der falschen Vorurteile zu der wahren Bedeutung der Schulphilosophie und insbesondere der Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts.

Ein Hauptgedanke, der hier eingreift, ist soeben schon ausgesprochen. Diese Zeit bildet die Brücke zwischen den beiden großen Blütezeiten der germanischen Philosophie, zwischen der Philosophie des hohen Mittelalters und der deutschen um 1800. Mit beiden ist sie eng und unauflöslich verbunden. Wie das Barock überhaupt im Gegensatz zu Humanismus und Reformation wieder stärker ans Mittelalter anknüpfte, ist bekannt. Für das allgemeine europäische Geistesleben zeigt sich das vor allem an der Gegenreformation; aber diese Bewegung ist keineswegs auf den Katholizismus beschränkt, sondern tritt auch an der protestantischen Orthodoxie der Zeit hervor. Im Gegensatz zu der revolutionären Bewegung des 15. und 16. Jahrhunderts sucht man auf der ganzen Linie Anschluß an die große Überlieferung, wie sie maßgebend im Mittelalter ausgeprägt war. In

der Philosophie gelangt jetzt Thomas zu der beherrschenden Stellung, die er innerhalb der katholischen Kirche bis heute behauptet hat. Der Jesuitenorden, der vor allem Träger des katholischen Unterrichts werden sollte, greift entschieden auf ihn zurück. Seine beiden besonders einflußreichen Philosophen, Suarez und Vasquez, legen ihre Lehren in umfangreichen Kommentaren zur theologischen Summe dar. Diese Verbindlichkeit des Thomas aber wirkt auch auf den protestantischen Lehrbegriff; man sieht in ihm den größten, allen Lehrunterschieden am meisten gerecht werdenden Lehrer des Mittelalters, unter dessen Ansehen man sich gerne stellt. Größer ist dabei seine Wirkung auf lutherischer Seite, während die Reformierten sich freier hielten. Daß einzelne Lehren auch von andern Scholastikern, von Scotus, ja sogar den Nominalisten, hin und wieder übernommen werden, soll nicht geleugnet werden, aber für die Grundanschauungen ist doch zumeist Thomas maßgebend. Jedenfalls ist man weit von dem Irrtum der neueren Zeit entfernt, nach dem die große Philosophie des Mittelalters nur katholisch sei und die Protestanten nichts anginge.

Dadurch erhält die Philosophie dieser Zeit einen Zug zum Zusammenfassen, Verdichten. Die manchmal ins Uferlose auseinanderlaufenden Erörterungen des Mittelalters werden stark zusammengedrängt, auf eine Mitte bezogen und von dieser her einheitlich entfaltet. Die möglichen Ansichten werden dabei planmäßig durchgesprochen. Alles ist auf Übersicht, Geschlossenheit und schulmäßige Vollständigkeit angelegt, wenn auch oft in starker Verkürzung. Bezeichnend ist dafür die literarische Entwicklung des Franz Suarez. Sein Lebenswerk ist der gewaltige Kommentar zu Thomas' Summe, und schon er ist so angelegt, daß das Systematische stärker heraustritt. Und er unterbricht dann diese Arbeit, um die in ihr gewonnenen Gedanken noch einmal zusammenfassend, losgelöst von der mittelalterlichen Unterlage, in rein systematischer Gestalt zu entwickeln. So ist sein einflußreichstes Werk entstanden, die Metaphysicae disputationes. Ganz ähnlich Vasquez, dessen Lebensarbeit ebenfalls ein bändereicher Kommentar zur Summe ist, und nach dessen Tode seine Freunde auch das Bedürfnis nach einer solchen systematischen Darstellung empfanden. Sie stellten daher aus verschiedenen Ausführungen seines Werkes gleichfalls Disputationes metaphysicae zusammen, die mit Suarez' Werk freilich keinen Vergleich aushalten. Auch die Kommentare zu Aristoteles' Metaphysik bilden einen Ausgang; eine Übersicht über den Inhalt dieser

Schrift stellt Suarez seinen Disputationen voraus. Aber gerade die Mängel im Aufbau des aristotelischen Werkes regen, wie wir später noch sehen werden, dazu an, die Disziplin in einer geschlosseneren Form darzustellen. Was auf deutschem Boden und von protestantischer Seite aus geschaffen ist, trägt fast durchweg das Gepräge eines nach Vollständigkeit strebenden Lehrbuchs. Wenn man dies Jahrhundert im Hinblick auf die bekannte Entwicklung der sog. neueren Philosophie im Gefolge Descartes' eine Zeit der Systeme genannt hat, so gilt das noch mehr für die Schulwissenschaft. Denn die literarische Form jener Philosophie war der mehr oder weniger abgerissene „Essay", die hier gebräuchliche Form dagegen war durchweg das Lehrbuch. Es gilt so eigentlich für diese ganze Literatur, was Schopenhauer von Suarez' Disputationen sagte, als er sie ein wahres Kompendium der Scholastik nannte.

Für die katholische Geisteswelt scheint diese rückwärts gewandte Seite am wichtigsten. Es ist der Abschluß des mittelalterlichen Lehrsystems. Innerhalb der protestantischen dagegen weist die Bewegung mehr noch in die Zukunft und voraus auf die große deutsche Philosophie, die bekanntlich fast ausschließlich auf protestantischem Boden erwachsen ist. Für sie ist dies der erste entschiedene Einsatz, der zum erstenmal wieder bis zur Metaphysik vorstieß und damit bis zur Grundlage aller anderen Gebiete. Es bedurfte hier in der Tat eines neuen Anfangs. Denn dem Protestantismus war die leidenschaftliche Absage Luthers an alle Scholastik zum Schicksal geworden und hatte ihn weiter, als das, trotz aller Feindschaft des Humanismus gegen diese, auf katholischer Seite jemals möglich war, von der älteren Philosophie abgerückt. Je mehr man sich des neuen und schlechthin alles bisherige in Frage stellenden Einsatzes der evangelischen Lehre bewußt wurde, um so mehr konnte man von der Vergangenheit nur gelten lassen, was sich neu vor dem Neuen zu rechtfertigen vermochte, schon dies eine ganz andere Stellung, als sie jemals auf katholischer Seite eingenommen werden konnte. Vorsichtig hatte dann Melanchthon, gehemmt nicht nur durch Luther, sondern auch durch das eigene, humanistische Vorurteil, zur Wiederherstellung der Studien einige der alten Lehrgebiete wieder aufgerichtet. Aber er war dabei sorgsam bemüht gewesen, ihren Geltungsbereich soweit einzuschränken, daß sie nirgends auf das Gebiet der Religion und Offenbarung übergreifen konnten, und er drückte sie darum überhaupt mehr auf die Stufe eines Anfängerunterrichts hinab und mied besonders das grundlegende Gebiet der

Metaphysik. Mit der Metaphysik war aber von vornherein der Philosophie das Herzstück ausgebrochen, sie konnte sich unter solcher Bedingung niemals zu selbständiger Bedeutung erheben. Über alle letzten Fragen hatte allein die Theologie die Entscheidung, und sie brauchte hier keinen Eingriff der Philosophie zu fürchten. Mißtrauen und Feindschaft gegenüber der Metaphysik wurden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts dann noch verstärkt, nach der humanistischen Seite durch Petrus Ramus, nach der orthodoxen durch Flacius. Beider Einfluß war in Deutschland groß genug, um die Metaphysik noch mehr zurückzudrängen und die Lage der Philosophie damit noch fragwürdiger erscheinen zu lassen. Es hat wohl wenige Zeiten in Deutschland gegeben, wo die Philosophie so sehr in ihrem Ansehen gesunken und in ihrer Wirkung gehemmt war, wie im ausgehenden 16. Jahrhundert.

Da regte sich um die Jahrhundertwende zum ersten Male wieder ein selbständiges philosophisches Bedürfnis, und es wirkte sich alsbald in der Erneuerung der Metaphysik aus. An den verschiedensten Orten flackert es nach ganz vereinzelten Vorbereitungen etwa seit 1590 da und dort auf, um sich dann im Beginn des neuen Jahrhunderts laut und deutlich auszusprechen und sich nun rasch zu verbreiten. Bis zur Mitte der zwanziger Jahre drängen sich die metaphysischen Lehrbücher, dann werden sie seltener, zum Teil wohl auch infolge des großen Krieges, der ja manche Universität verödete, ohne doch jemals ganz zu verschwinden. Seit dem Ende der vierziger Jahre steigt die Produktion dann für etwa zwei Jahrzehnte deutlich wieder an, und sie hält sich in einzelnen, zum Teil sogar sehr umfassenden Werken bis zum Schluß des Jahrhunderts. Damit ist die Philosophie auf protestantischem Boden festgewurzelt und konnte nicht wieder entwurzelt werden.

Gewiß kam nun um 1700 ein starker Gegenschlag. Pietismus und Aufklärung wandten sich gegen diese mit der Orthodoxie eng verbündete Lehre. Man stellte sich ganz auf den Boden der neuen Naturwissenschaft, die durch die bisherige Scholastik zurückgedrängt war, und beurteilte auch die Vergangenheit der Philosophie nur unter diesem Gesichtspunkt. Die Philosophie Westeuropas, besonders Englands und Frankreichs, wo die aufklärerische Bewegung schon früher einsetzte, hat sich geradlinig in dieser Richtung entwickelt; die Folge war, daß die Scholastik hier völlig zurücktrat, zugleich aber kirchliche und laienmäßige Weltanschauung auseinanderbrachen. Es kam deshalb auch zu keiner fruchtbaren Ausein-

andersetzung zwischen beiden, und die neue Philosophie versandete endgültig in der Aufklärung, über die sie auch im 19. und 20. Jahrhundert trotz einzelner Einwirkungen aus Deutschland nicht hinauszugelangen vermochte. Ganz anders verlief die Entwicklung in Deutschland, und zwar in der Hauptsache deshalb, weil hier Leibniz, der die selbständige deutsche Philosophie eigentlich eröffnete, es als seine besondere Aufgabe erkannte, mit den Gedanken der neuen Naturwissenschaft, zu der auch er sich bekannte, die Grundlehren der alten Schulphilosophie zu verbinden, und zwar nicht äußerlich, sondern indem er die Begriffe der Naturwissenschaft selbst auf ihre Grundlagen zurückführte und damit die Begriffe der Scholastik als ihre notwendige Voraussetzung nachwies. In diesem Sinne hat Wolff die deutsche Schulphilosophie erneuert, indem er ihre Grundbegriffe bewahrte, in diese aber die Ergebnisse der neuen Naturwissenschaft einarbeitete. So wurde in Deutschland jener verhängnisvolle Bruch vermieden, der dem Geiste Westeuropas sein Gepräge gibt, und die große philosophische Überlieferung ging auch der neuen Zeit nicht verloren. Aus der Aufklärung wieder wuchs Kant hervor, und er war enger mit ihr und damit auch mit der alten Schulphilosophie verbunden, als es die Auffassung des Neukantianismus Wort haben wollte. Er legte die Grundlage für die große Entwicklung bis zu Hegel. So ist also trotz mancher Rückschläge der Faden der Philosophie seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts niemals ganz abgerissen, und wir müssen in jenem frühen Abschnitt den ersten Beginn der neueren deutschen Philosophie erblicken. Für deren geschichtliches Verständnis ist darum seine genauere Kenntnis unerläßlich.

Diese geschichtliche Stellung in der Mitte zwischen den größten Philosophien des Mittelalters und der Neuzeit ist aber um so bedeutsamer, als es eine unmittelbare Berührung zwischen beiden sonst nicht gibt. Wie ja überhaupt die hohe Blüte des deutschen Geistes sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entfaltete fast ohne Kenntnis der Geisteswelt des Mittelalters und daher ohne jeden Antrieb von dort, und man nur spät und nachträglich, mehr auf dem Wege geschichtlicher Forschung, in dieses Gebiet eindrang, so gilt das gleiche auch, ja vielleicht in verstärktem Maße, von der Philosophie. Der mittelalterlichen Dichtung näherte man sich, wenn auch zögernd, schon im 18. Jahrhundert, das Verständnis der mittelalterlichen Kunst erschloß, nach dem kurzen Anlauf des Sturmes und Dranges, zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Romantik. Aber mit

den Werken der großen Denker des Mittelalters hat sich während dieser ganzen Zeit unmittelbar wohl überhaupt keiner der führenden Philosophen beschäftigt, und höchstens Hegel hat sich aus zweiter Hand eine gewisse Kenntnis derselben verschafft. Aber dies, wie auch vereinzelte Lektüre des Viellesers Schopenhauer, konnte eine unmittelbare Berührung nicht ersetzen. Auch hier liegt ein wichtiger Unterschied zwischen der deutschen und der westeuropäischen Geisteswelt. In Frankreich und England steht die große geistige Entwicklung, die sie im 16. und 17. Jahrhundert erleben, noch in einer ganz unmittelbaren Verbindung mit der Vergangenheit des Mittelalters. So entschlossen man sich in der Philosophie von dieser lossagt, so setzt man sich doch unmittelbar mit ihr auseinander; man hat ihr noch selber ins Auge geblickt und manche Denkgewohnheiten wie selbstverständlich von dort übernommen. In wieviel Einzelheiten Descartes die Scholastik fortsetzt, wird uns heute durch katholische Forschung immer deutlicher, wenn daneben auch der entscheidende neue Einsatz, den er brachte, nicht übersehen werden darf. Und die englische Philosophie zieht sich überhaupt ohne Bruch vom Nominalismus des Mittelalters über Bacon und Hobbes zu Locke und Hume hin. Davon unterscheidet sich die Geschichte der deutschen Philosophie durchaus, was zum Teil wohl durch jene eigenartige Verspätung der ganzen Entwicklung gegenüber Westeuropa bedingt ist. Hier ist der Zusammenhang mit dem Mittelalter völlig abgerissen, und wenn wir etwa Leibniz dem Albert vergleichen können, und in Meister Eckhart und Nikolaus von Kues Vorläufer des deutschen Idealismus erblicken, so sind das nachträgliche Fügungen, die aus dem zeitlosen Wesen ihrer Denkart, aber nicht aus irgendeinem geschichtlichen Zusammenhang genommen sind. Geschichtlich gesehen liegt eine tiefe, durch so gut wie keine Kenntnis überbrückte Kluft zwischen der Philosophie um 1300 und der um 1800. Um so größer ist die Bedeutung des 17. Jahrhunderts für den geschichtlichen Zusammenhang: es ist die Brücke zwischen beiden Zeitaltern. Bis zu ihm hin erstreckt sich die Wirkung des Mittelalters und von ihm aus reichen die Wirkungen bis zum 18. Jahrhundert. Soweit es also überhaupt eine Einheit der deutschen Philosophie im geschichtlichen Sinne gibt, ist sie in diesem Jahrhundert begründet [1]).

---

1) Die Philosophie dieser Zeit liefert recht betrachtet auch einen Beitrag zur Lösung der heute so viel verhandelten Frage nach dem Verhältnis von Idealismus und Christentum. Indem sie die beiden großen Zeiten der germanischen

Wenn wir so in der Schulphilosophie dieser Zeit die Klammer sehen, welche die beiden größten Abschnitte der germanischen Philosophie miteinander verbindet, so muß sie offenbar auch selber philosophisch höher eingeschätzt werden, als das der bisherigen Auffassung entspricht. Nach dieser fällt sie ja eigentlich ganz aus dem Rahmen der uns noch angehenden Philosophie und insbesondere aus der wesentlichen Entwicklung der sogenannten neueren Philosophie hinaus. Daß sie sich gerade in Deutschland lange, eigentlich während des ganzen 17. Jahrhunderts, gegen den Einfluß dieser besonders durch Descartes vertretenen Richtung gesperrt hat, daß sie damit die herrschende Stellung der exakten Naturwissenschaft und mechanischen Welterklärung im Ganzen der Wissenschaften und damit auch für die Philosophie nicht anerkannt hat, wird ihr zum schweren Vorwurf gemacht und schließt sie nach der üblichen Ansicht aus dem Kreise der zu beachtenden philosophischen Gestalten aus.

Hier ist es nun wirklich an der Zeit, allmählich umzulernen und

Philosophie miteinander verklammert, zeigt sie zugleich die Unmöglichkeit, die zweite Zeit von dem Zusammenhang der christlichen Philosophie loszureißen. Und wenn wir in ihr, wie es geschichtlich allein zulässig ist, den ersten, wenn auch noch bescheidenen Ansatz zu der großen Entwicklung im 18. und 19. Jahrhundert erblicken, so ist damit zugleich ihre Verwurzelung im Luthertum deutlich. Denn sie ist von dem protestantischen Boden, auf dem sie erwachsen ist, gar nicht abzutrennen, und sie kommt zu ihrer fruchtbaren Entwicklung gerade auf lutherischer und nicht auf calvinischer Seite. Die Philosophie des reformierten Bekenntnisses setzt zwar, wie wir sehen werden, sehr selbständig ein, kann sich dann aber auf deutschem Boden nicht recht halten, wird nach Holland abgedrängt und verfällt hier vorzeitig dem westlerischen Einfluß des Cartesianismus. Soweit es dann noch eine reformierte Philosophie in Deutschland gibt, schließt sie sich in der Hauptsache der lutherischen an. Die eigentliche deutsche Philosophie, von der das Neue ausgeht, gehört so unbedingt zum Luthertum, wie auch die Hochschulen, die sie gepflegt haben, die urlutherischen sind. Und zwar ist es gerade der besondere Gedanke des Luthertums, der dieses vom Calvinismus unterscheidet, durch den seine Philosophie solange gegen den westeuropäischen Naturalismus widerstandsfähig blieb und sie befähigte, ihren eigenen Standpunkt durchzubilden: das finitum capax infiniti. Indem der Calvinismus beides auseinanderriß, verfiel er leichter einem reinen Naturalismus, wie er sich in Westeuropa ausbildete. Die eigentümliche deutsche Philosophie dagegen bekennt sich immer und gerade auch in ihren Höchstleistungen zu dem capax infiniti. Es ist daher etwas sonderbar, wenn heute lutherische Theologen eine Kluft zwischen theologischer und philosophischer Lehre aufreißen wollen, indem sie auf den Gegensatz des finitum und infinitum pochen. Das mag auf dem Boden eines extremen Calvinismus möglich sein, ist aber dem Geiste des Luthertums schlechthin zuwider.

zu einer gerechteren Beurteilung zu kommen. Kann man wirklich glauben, daß eine philosophisch reich bewegte Zeit aus bloßem Stumpfsinn oder beschränktem Vorurteil sich einer so großen Bewegung verschlossen habe? Den Lehren der Kirche widerstritt doch höchstens die kopernikanische Weltansicht als solche; das schloß aber die Annahme der „modernen" Weltbetrachtung noch keineswegs aus. Wie war es denn in Westeuropa? Descartes bot sein System den Jesuiten an und hoffte lange, sie würden es zur Ordensphilosophie erheben. Und die englischen Denker fühlten sich sämtlich — Hobbes nicht ausgenommen — als Glieder der christlichen Kirche. Vermittlungen wären immer möglich gewesen, und Tycho Brahe brachte ja schon eine auf dem Boden der neuen Wissenschaft stehende Welterklärung, die sich leichter mit einigen Stellen der Bibel vereinigen ließ als vielleicht die kopernikanische. Gewiß hat dieser Widerstand der Kirche etwas mitgewirkt. Aber die entschlossene und fast einhellige Ablehnung der modernen mechanischen Welterklärung und damit der westeuropäischen Philosophie durch die deutschen Denker kann damit nicht erklärt werden. Da müssen für die Philosophie selber gewichtigere, auf ihrem eigenen Gebiet gewachsene Gründe hinzugekommen sein. Immerhin sollte schon dies gegen die bisherige allzu harmlose Auffassung mißtrauisch machen, daß kein Geringerer als Leibniz jenen Widerstand nachträglich gerechtfertigt hat. Denn obwohl er sich ganz auf den Boden der mechanischen Naturerklärung stellte, sah er in dieser doch niemals etwas Letztes, sondern erkannte die Notwendigkeit, ihre Voraussetzungen aus tieferen Bedingungen zu begründen, als das in Westeuropa geschah, und er griff dafür auf die Grundbegriffe der Schulphilosophie zurück, in deren Gedankenwelt er selber groß geworden war, gestand diesen also ein übergeordnetes Recht zu.

Aus solchen Betrachtungen und besonders von Leibniz her müssen wir die Grundsätze gewinnen, um zu einem gerechteren Urteil über diese Schulphilosophie und ihre Metaphysik zu kommen. Wir müssen uns dabei freimachen sowohl von dem mechanistischen wie von dem neukantischen Vorurteil, die uns bisher die Unbefangenheit gegenüber unserer philosophischen Vergangenheit geraubt und sie uns beinahe wie durch eine Verzauberung verrückt haben. Die neueste Entwicklung des philosophischen Denkens, die sich von dieser Verzauberung freigemacht hat, kann uns wohl dazu helfen. Ich erinnere an die Erneuerung vitalistischer Gedanken, die uns die Grenzen der mechanistischen Betrachtung zum Bewußtsein brin-

gen. Und ich erinnere an die Erneuerung der Ontologie, nach der alle Erkenntnisfragen schon bestimmte Seinsfragen voraussetzen, so daß die Erkenntnislehre in der Seinslehre ihre letzte Begründung findet. Das sind Gedanken, die heute im Gegensatz zu der Entwicklung der sogenannten neueren Philosophie zu erneuern waren, die aber so lange selbstverständlich gewesen sind, wie der aristotelische Einfluß währte. Wenn wir von solchen Gesichtspunkten ausgehen, können wir zu einem gerechteren Urteil über jene Anfänge der deutschen Philosophie im 17. Jahrhundert gelangen. Stellen wir sie dabei vergleichend der Westeuropas gegenüber, so wird das Ergebnis ziemlich anders als herkömmlich ausfallen. Am nächsten liegt es dabei, die Lehre Descartes' zum Vergleich heranzuziehen. Ist sie doch in dieser Zeit der eigentliche Gegenspieler, ihr gilt vor allem der Widerstand der Scholastik; diese wird schrittweise zurückgedrängt, soweit der Cartesianismus an Boden gewinnt, und ihre Zeit ist zu Ende, wo dieser siegt. Doch wollen wir uns dabei nicht unbedingt an Descartes binden; nicht auf das einzelne Lehrgebäude, sondern auf die ganze Gedankenrichtung kommt es an.

Unter folgenden Gesichtspunkten kann man beide Weltanschauungen einander gegenüberstellen, und man wird zugeben müssen, daß die deutsche Schulmetaphysik dabei nicht zu ihrem Nachteil gegenüber der westeuropäischen Philosophie abschneidet.

1. Die Scholastik geht vom Sein aus, Descartes vom Ich. Der berühmte Eingang der Meditationen ist alsbald und für immer als das entscheidende Neue erkannt. Das sum ist das erste, und es wird als cogitans bestimmt [1]). Daß damit die Richtung der sog. neueren Philosophie festgelegt war, ist deutlich. Was sie in aller Verschiedenheit ihrer Schulen miteinander verbindet, ist eben dieser Ausgang vom Ich. Ja an Descartes' cogitatio lassen sich deutlich die verschiedenen Richtungen unterscheiden, die dann auseinandertraten. Wird

1) Den unglückseligen Satz: „cogito ergo sum“ sollte man nicht immer wieder anführen. Bekanntlich stammt er in dieser lateinischen Fassung überhaupt nicht von Descartes, sondern von dem Übersetzer des Discours. Und die im Discours gegebene Zusammenfassung „Je pense donc je suis“ ist zweifellos schief und gibt den allein maßgebenden ausführlichen Gedankengang der Meditationen überhaupt nicht wieder. Dieser bestimmt in zwei deutlich unterschiedenen Denkschritten zuerst im Hindurchgang durch den Zweifel als das erste Gewisse das sum, existo und dann erst in längerer Erwägung das Wesen dieses sum als cogitatio. Der allein richtige Satz lautet also: „sum — cogitans.“ Man weiß, daß die Meditationen in ihrer ersten Gestalt vor dem Discours geschrieben sind.

doch die Selbstgewißheit des Denkens in dreifacher Hinsicht bestimmt. Einmal bedeutet sie die unmittelbare Gewißheit des Bewußtseins als Bewußtsein; dessen Inhalte sind zweifelhaft nur, wenn man fragt, was ihnen in der Außenwelt entspricht, dagegen kann sie als Inhalte des Bewußtseins selber der Zweifel nicht anrühren. Diesen Gedankenweg setzt der Empirismus und Psychologismus fort. Dann bedeutet die cogitatio insbesondere das denkende Bewußtsein; ihre Sicherheit wird in der Schlüssigkeit der logischen und mathematischen Verknüpfungen gesehen, ein Weg, den vor allem Descartes selber anbahnt und der vom Rationalismus fortgesetzt wird. Endlich bedeutet cogitatio bei Descartes noch das Selbstbewußtsein, die innere Beziehung des Bewußtseins auf sich selber und die in ihr begründete Einheit des Subjektiven und Objektiven. Dieser Gedanke entfaltet sich erst viel später in dem Idealismus eines Kant und Fichte. In dem „sum cogitans" hängen so alle Richtungen der neueren Philosophie zusammen, die wir etwa durch die Namen Descartes, Locke, Kant bezeichnen können.

Diesem „sum cogitans" steht das aristotelisch-scholastische „ens qua ens" gegenüber. Es ist nach der gemeinsamen Ansicht der ganzen Schulphilosophie der eigentliche Gegenstand der Metaphysik. Während alle andern Wissenschaften das Seiende in bestimmter Hinsicht betrachten, betrachte sie es an sich selber. Es ist der allgemeinste und daher unbestimmteste Gegenstand, von dem das Denken seinen Ausgang nimmt. Die Philosophie schreitet im Erkennen fort, indem sie an dem ens seine mannigfaltigen Bestimmungen aufweist.

Der Unterschied beider Denkweisen ist danach deutlich: die eine ist ichbezogen, die andere sachbezogen; die eine geht vom Denken des Seins aus, die andere vom Sein selber. Die ganze sog. neuere Philosophie steht unter dem subjektiven Vorbehalt, daß alles, was wir erkennen, wir eben doch nur erkennen, so daß uns nicht die Sache selber, sondern allein unsere Erkenntnis der Sache gegenwärtig ist. Die scholastische Haltung ist im Gegensatz dazu naiv, unmittelbar der Sache zugewandt. Gewiß fragt auch sie am gegebenen Ort der Erkenntnis nach, aber dies ist ihr eine Frage unter andern, nicht die Grundfrage, die alle andern Fragen einschlösse. Während es dort nur ein Sein gibt, insofern es erkannt wird, gilt hier das Erkennen vielmehr als eine besondere Gestalt des Seins.

Es kann nicht die Aufgabe dieser nur geschichtlichen Untersuchung sein, zwischen beiden Richtungen eine endgültige Entschei-

dung zu treffen. Aber nach der ganzen objektiven Wendung der neuesten Philosophie, die sich von einem einseitigen Neukantianismus abwendet, werden wir heute wohl eher geneigt und fähig sein, auch der scholastischen Haltung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Vielleicht sind beides notwendige Richtungen des philosophischen Geistes, und daß sie verschiedenen, in ihrer Besonderheit aber gleichberechtigten Menschenarten entsprechen, ist offensichtlich. Aber man wird darüber hinaus sagen dürfen, daß die sachbezogene Haltung in gewisser Weise die weitere ist, denn ob alles Sein auch erkannt zu werden vermag, steht zunächst dahin, unzweifelhaft dagegen ist alles Erkennen auch Sein. Das Sein ist unter allen Umständen der übergreifende Begriff, der alles, und also auch das Erkennen, umfaßt, und in dem daher auch über das Erkennen noch gar nichts vorentschieden ist, während wenn wir vom Erkennen aus das Sein suchen, von vornherein nur das Erkannte, bzw. Erkennbare als Sein anerkannt wird, also eine Vorentscheidung über das Sein bereits vollzogen ist. Und noch in einer andern Hinsicht scheint die gerade Richtung auf die Sache einen Vorzug vor der eigentümlich „verkehrten" auf das Selbst hin zu besitzen. Wir können nun einmal nur über Sachen denken. Beginnen wir also damit, das Selbst und nicht die Sache zu denken, so ist das nur möglich, indem wir das Selbst in eine Sache verwandeln, ihm also seine Eigenart als Selbst nehmen. Diese Versachlichung des Selbst bleibt auf keinen Fall aus, nur wird sie in einem Falle, nämlich beim Ausgang vom Sein, von vornherein anerkannt, indem das Selbst unbefangen unter die alles einschließenden Gestalten des Seins eingereiht wird, während in dem andern Falle, wo vielmehr das Sein dem Selbst untergeordnet werden soll, für das Selbst von vornherein eine Stellung beansprucht wird, die es doch nicht behaupten kann, da es sich, sobald es zum Gegenstand des Denkens gemacht wird, unweigerlich in ein sachliches Sein verwandelt. Doch soll damit nicht, wie gesagt, eine endgültige Entscheidung zwischen beiden Richtungen ausgesprochen sein, denn beide enthalten Wahres. Es soll nur gegenüber dem neukantischen Vorurteil der Boden für eine gerechtere Beurteilung der Scholastik bereitet werden.

2. Die gesamte Entwicklung der Philosophie von Descartes bis Kant ist beherrscht von dem Einfluß der strengen Naturwissenschaft. Sie wird als maßgebende Wissenschaft anerkannt, und eben dies bedingt vor allem die Einheit jener Entwicklung. Das Weltbild dieser Wissenschaft zu begründen, ihr Verfahren zu rechtfertigen

und möglichst nachzuahmen, gilt als die Aufgabe. Mit ihr wandte man sich gegen die Scholastik, welche die Vergangenheit beherrschte, aber auch in die Gegenwart noch hineinreichte; und die Entwicklung fand ihr Ende, als durch die Romantik und deren Vorläufer die Vorherrschaft jener Wissenschaft wenigstens zeitweise gebrochen wurde und die geschichtlichen Wissenschaften an ihre Stelle traten. Ihr geschichtliches Recht soll dieser Entwicklung gewiß nicht bestritten werden. Wie tief und notwendig sie mit der allgemeinen Entwicklung des neueren Geistes zusammenhängt, ist allbekannt und um so häufiger dargestellt, als lange Zeit diese sog. neuere Philosophie für den Hauptabschnitt des philosophischen Denkens überhaupt angesehen wurde. Nimmt man aber einen etwas höheren Standort ein, von dem aus man die Philosophie in weiterem Umkreis überblickt, so werden die Grenzen dieser Betrachtungsweise deutlich. Sie vermag nur eine bestimmte Seite der Welt zu fassen, und was darüber hinaus liegt, fällt unter den Tisch. Ihre Aufmerksamkeit gilt nur den Größenbeziehungen, weil nur diese sich ganz in Zahlenverhältnisse auflösen lassen. Die „Verzahlung der Welt" ist im Grunde das große Anliegen, um das es sich hier immer handelt, ihre Möglichkeit und ihr Recht darzutun, sieht die Philosophie als ihre Aufgabe an. Das gilt nicht etwa nur für den Rationalismus, sondern auch für den Empirismus, führt doch Locke seine Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten nur ein, um in jenen die Größenverhältnisse als die allein wirklichen zu sichern; bei ihm wie bei seinen Nachfolgern in England ist es deutlich, daß sie nur die strenge Naturwissenschaft als eigentliche Wissenschaft anerkennen. Daß auch Kants Erkenntniskritik ganz auf diese Wissenschaft hinzielt, ist bekannt. In seiner Kritik der Urteilskraft hat er allerdings selber wesentlich dazu mitgewirkt, diese einseitige Stellung zu überwinden.

Der Vorzug, der in dieser Weltbetrachtung der Größe gegeben wird, liegt in ihrer Angemessenheit zum Denken. Die Welt löst sich in ein reines Verhältnis von Zahlen auf, das überall dem Denken völlig durchsichtig ist. Das Sein wird hier ja, wie wir sahen, vom Denken her bestimmt und daher an ihm nur anerkannt, was dem Denken gemäß ist. Wir denken aber in Beziehungen, und so bleiben von der Welt nur ihre Beziehungen übrig, während der bezogene Gehalt nicht beachtet wird. Es ist reines Gestaltdenken, und das Schauen des Gehalts kommt zu kurz; und dabei wird sogar nur noch die ärmlichste Gestalt gedacht, die der Größe und Zahl. Sie kann

eben am strengsten gedacht werden; aber je strenger etwas gedacht werden kann, um so ärmer ist es an Gehalt, und je reicher der Gehalt ist, um so weniger erschließt er sich dem Denken. Die Zeit ist verzaubert durch den Glauben an das reine Denken, darum läßt sie am Sein nur gelten, was sich rein, d. h. in Zahlen, denken läßt.

Ganz anders die Schulphilosophie. Ihre Aufmerksamkeit ist ja unmittelbar auf das Sein gerichtet, nicht erst durch Vermittlung des Denkens. Sie nimmt das Sein darum in seiner Fülle, und es kommt ihr nicht in den Sinn, es zugunsten des Denkbaren einzuschränken. Sie ist noch nicht von dem Gedanken bezaubert, daß nur ist, was gedacht werden kann, sondern es ist ihr selbstverständlich, daß gedacht werden muß, was ist. Mens nostra non mensurat res, sed mensuratur a rebus, heißt ein immer wiederholter Grundsatz. Darum ist ihr eigentlicher Gegenstand der erfüllte Inhalt und nicht die leere Größenbeziehung. Diese ist ihr nur eine bestimmte Weise des Seins und nicht mehr berechtigt als alle andern, sich am Sein offenbarenden Weisen. Man will nicht alle artlichen Verschiedenheiten als Größenverhältnisse deuten, sondern sieht in der Größe selber nur eine bestimmte Art und Weise.

3. Mit dem Denken in Größenverhältnissen hängt es zusammen, daß die von Descartes ausgehende Bewegung der Philosophie die Wirklichkeit dadurch zu erklären sucht, daß sie sie in Teile zerlegt. Wie die Einheit der Urbestandteil der Zahlen ist, wie der Punkt der des Raumes, so soll auch die Wirklichkeit aus irgendwelchen Einheiten zusammengesetzt sein, und sie gilt als erklärt, wenn diese aufgewiesen sind. Über die Welt nachdenken heißt also, sie in ihre Teile zerlegen; die Wechselwirkung ihrer letzten Teile bestimmt alles Geschehen. Solches Teildenken ist immer auch Stoffdenken, in dem mechanischen Zusammen der Stoffteile sieht man das Urbild der Wirklichkeit überhaupt. So ist bekanntlich der Materialismus schon bei Descartes sehr weit vorbereitet, er tritt dann bei Hobbes unverhüllt hervor, und auf ihn läuft im 18. Jahrhundert die Aufklärung sowohl in Frankreich wie in England als auf ihr angemessenes Ergebnis hinaus. Bezeichnend für dieses Teildenken ist, daß von allen höheren Gestaltungskräften abgesehen wird; ja für die Gestalten wird nach gar keiner besonderen Erklärung gesucht, sondern sie sollen von selber aus dem Zusammenwirken der Teile entstehen.

Im Gegensatz dazu hält die Schulphilosophie an dem aristotelischen Formbegriff fest. Ihr ist alle Wirklichkeit geformter Stoff, wobei die Form sich nicht von selber aus dem Stoff ergibt, sondern

eine Ursache eigener Art ist. Sie unterscheidet immer vier Arten von Ursachen, die bewirkende, die formale, die stoffliche und die Zweckursache. Von ihnen erkennt die sog. neuere Philosophie nur die bewirkende an, die sie meist mit der stofflichen gleichsetzt. Für die Scholastik dagegen ist die formale Ursache, die zugleich auch auf den Zweck hinweist, von größter Bedeutung. Denn sie sieht alles als Gestalt, als eine bestimmte Weise des Soseins, und gerade dies Sosein bedarf der besonderen Erklärung. Man kann dies Denken daher als ein Denken in Ganzheiten und Gestalten dem Teildenken der andern gegenüberstellen.

4. Damit ist ein weiterer Unterschied eng verbunden. Die Teile, die die von Descartes ausgehende Welterklärung als Grundlage nimmt, beharren in sich selbst. Alles Geschehen ist nur eine Folge der wechselnden Lage der Urbestandteile, diesen selber ist jedes Geschehen und jede Veränderung fremd. Alles Denken drängt auf feste Beziehungen; und so ist es, da das Sein hier aus dem Denken bestimmt wird, nur selbstverständlich, daß es als in sich beharrend angenommen wird. Gewiß sucht nun auch die Schulphilosophie, da es ihr auf Begriffsunterscheidungen ankommt, fest gegeneinander abgegrenzte Bestimmungen. Aber diese liegen bei ihr nur im Bereiche der Begriffe, und die zugrunde liegende Wirklichkeit stammt unmittelbar aus der Anschauung. Sie wird darum nicht als beharrendes Sein, sondern als Geschehen und Übergehen erblickt. Gegenüber den unveränderlichen, einheitlichen Urbestandteilen des westeuropäischen Naturalismus gilt hier die Wirklichkeit immer zwischen gegensätzliche Beziehungen — Stoff und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit — eingespannt und verläuft zwischen ihnen hin und her. Die Welt ist nicht wie dort ein immer gleichbleibender Bestand, sondern ein immer wechselnder Verlauf.

5. Bekanntlich ist die sog. neuere, unter dem beherrschenden Einfluß der Naturwissenschaft stehende Philosophie die klassische Zeit der Richtungen. In ihren Führern, Descartes auf der einen Seite, Bacon und Locke auf der andern, treten sie bereits auseinander. Jeder von ihnen verwendet von den beiden Haupthebeln der neuen Forschung, Erfahrung und Begriff, allein den einen und sieht in dem andern nur eine Folge des ersten. Galilei hatte das neue Verfahren als ein Hin und Her zwischen der anschaulichen Erfahrung und der begrifflichen Bestimmung geschildert, wobei beide fortschreitend einander angeglichen werden. Von den Philosophen dagegen hält sich Descartes allein an den Begriff und läßt die Erfahrung nur so

weit gelten, als sie klar und deutlich, d. h. schlechthin begrifflich bestimmbar ist. Locke dagegen hält sich im Gefolge von Bacon nur an die Erfahrung und läßt die Begriffe nur soweit gelten, als sie abgewandelte Erfahrungen und von diesen völlig bestimmt sind. Erst Kant bringt beide Seiten wieder zu ihrem Rechte und erweist ihren inneren Zusammenhang. Gewiß gab es auch im Mittelalter den Unterschied der Reales und Nominales, und daß die letzteren die englische Erfahrungslehre der Neuzeit vorbereiten, ist zweifellos. Aber auf der hohen Linie der sozusagen klassischen Scholastik des Mittelalters war dieser Gegensatz überwunden, indem das bedingte Recht auch des Nominalismus anerkannt und seine Gedankenrichtung dem Ganzen eingefügt wurde. Überhaupt ist ja das Verfahren der Scholastik, das auf einen Ausgleich der verschiedenen Meinungen hinzielt, der Ausbildung gesonderter, im tiefsten getrennter Richtungen wenig günstig.

Das gilt nun auch noch für die Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts. In dem Sinne der gleichzeitigen westeuropäischen Philosophie kennt sie keine „Richtungen", so vielfach ihre Ansichten im einzelnen auseinandergehen. Ihre Aufmerksamkeit gilt immer dem Ganzen und ihr Streben ist, jede Frage allseitig zu erfassen. Gerade dies bleibt bezeichnend für sie, alle möglichen Gesichtspunkte zu finden, unter denen ein Gegenstand erörtert werden kann. Der ganze Scharfsinn einer höchst gesteigerten logischen Schulung wird darauf verwandt, die Begriffe zu sondern und einzuteilen, um jede mögliche Art ihrer Anwendung aufzuweisen. Einem solchen Geiste ist jede Einseitigkeit fremd. Diese Philosophie heißt nach der Schule, aber sie gehört der einen, noch einheitlich den europäischen Geist beherrschenden Schule an und ist noch nicht in Schulen zerfallen.

Was insbesondere den Gegensatz von Rationalismus und Empirismus betrifft, in dem gewiß eine wesentliche Spannung aller wissenschaftlichen Forschung zum Ausdruck kommt, so ist er innerhalb der Schulphilosophie noch nicht auseinander getreten. Und gerade daß beider Gesichtspunkte noch in ihrem Zusammenhang festgehalten werden, ist bezeichnend und wertvoll, denn zweifellos gehören sie zusammen, und ihre Trennung bedeutet immer eine Einseitigkeit. Daß alle Erkenntnis erfahrungsmäßig begründet sei, gilt hier noch als selbstverständlich. Ein schon oben angeführter Satz besagt, daß der menschliche Verstand von den Dingen bestimmt wird und nicht umgekehrt. Und auch der Grundsatz des Empirismus von dem Geiste als leerer Tafel, und daß nichts im Verstande

sei, was nicht vorher im Sinne war, gehört zu den immer wiederholten Regeln. Aber deshalb ist nicht das Sammeln von Erfahrungstatsachen die Aufgabe der Wissenschaft, sondern alle Erkenntnis ist von begrifflicher Art, und der Verstand richtet sich nicht auf das Einzelne, sondern auf das Allgemeine. Trotz des empiristischen Ausgangs ist so das Ziel rationalistisch. Die einzelnen begrifflichen Beziehungen werden sozusagen erfahrungsgemäß von dem Seienden abgelesen, dann aber mit höchstem logischem Scharfsinn nach ihren verschiedenen Möglichkeiten gegliedert. Manchmal artet dies geradezu in einen ausgesprochenen logischen Formalismus aus. Dabei bleibt dieser aber immer insofern empirisch begründet, als die verschiedenen Begriffe nicht auseinanderentwickelt, sondern einzeln aus der Erfahrung aufgesammelt werden. Wenn z. B. das Seiende immer als das Eine, Wahre und Gute behandelt wird, so wird doch kein Versuch gemacht, diese Bestimmungen als notwendige Seiten aus dem Wesen des Seienden herzuleiten oder ihren inneren Zusammenhang darzutun, sondern sie werden einfach nebeneinander hingestellt, weil das Seiende sie erfahrungsgemäß nebeneinander darbietet. Ihr innerer notwendiger Zusammenhang wird nur von Gott geschaut, dessen Verstand nicht sein Maß an den Dingen hat, sondern vielmehr selber deren Maß ist. So könnte man abschließend sagen, daß diese Philosophie vom Menschen her gesehen Empirismus, von Gott her gesehen Rationalismus ist.

6. Endlich sei noch ein Unterschied hervorgehoben, der für die allgemeine weltanschauliche Prägung sicher von besonders großer Bedeutung ist. Die Scholastik sieht die Welt immer im Zusammenhang mit Gott, das Endliche begründet im Ewigen. Daß das endliche Sein nicht in sich selber, sondern im unendlichen Sein begründet ist und daß der Begriff des Seienden überhaupt, der den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik bildet, sowohl das endliche wie das unendliche Sein umfaßt, wenn er für beide auch nur analogisch gilt, das ist hier eine selbstverständliche Voraussetzung. Nun ist die neu in Westeuropa sich entwickelnde Philosophie ja zunächst gewiß auch weit davon entfernt, etwa Gott zu leugnen, aber daß sie in ihrer Entwicklung immer deutlicher darauf ausgeht, die Welt nur aus sich zu erklären, und daß ihr Naturalismus mit einer gewissen Zwangsläufigkeit schließlich im Atheismus endet, ist unleugbar. Wenn Descartes den Gottesbegriff auch noch braucht, um die Gewißheit der Erkenntnis zu gewährleisten, so erklärt er die Natur dann doch rein aus ihr selber. Und schon bei seinen Nachfolgern Hobbes

und Spinoza ist dieser Naturalismus vollendet, indem der eine den Gottesbegriff beseitigt, der andere ihn mit dem der Natur gleichsetzt. Bacon und Locke erkennen ihn selbstverständlich an, aber er steht am Rande, und innerhalb der philosophischen Erkenntnis wird kein Gebrauch von ihm gemacht. Dieser Unterschied greift tief und macht sich überall geltend.

Wenn wir die deutsche Schulmetaphysik unter solchen Gesichtspunkten mit der gleichzeitigen Metaphysik Westeuropas vergleichen, so werden wir ihr Recht schon besser einsehen und werden begreifen, das Leibniz wie Kant zwar auf dem Gebiete der Naturerkenntnis die Überlegenheit der modernen Wissenschaft rückhaltlos anerkannten, auf metaphysischem Gebiete dagegen niemals die Überlegenheit der deutschen Überlieferung bezweifelt haben. Was die deutschen Metaphysiker des 17. Jahrhunderts selber betrifft, so haben sie sich nicht für rückständig und geisteseng angesehen, sondern sie haben im Gegenteil gewiß die unbedingte Anlehnung der Philosophie an die exakten Wissenschaften für eine große Einseitigkeit und für eine gewaltige Schrumpfung des philosophischen Fragenkreises gehalten. Und sieht man das Verhältnis beider Geistesrichtungen ohne Vorurteil an, so muß man ihnen recht geben. In der Tat muß man eine Einengung darin sehen, wenn die Philosophie ihre Aufgaben und zum Teil auch deren Lösungen sich vornehmlich von e i n e r Wissenschaft vorschreiben läßt, und es kann auch keinem Zweifel unterliegen, daß bei allen soeben besprochenen Zügen der Gesichtskreis der sog. neueren Philosophie enger ist als der der Scholastik [1]).

Der Ansatz im Sein ist weiter und unbedingter als der im Denken, denn das Denken ist sicher auch Sein, während es fraglich ist, ob

---

1) Nur nebenher sei bemerkt, daß natürlich auch in Westeuropa die Schulphilosophie überall fortbestand und während des ganzen 17. Jahrhunderts den Unterricht in der Hauptsache beherrschte. Sie ist, abgesehen von der spanischen Jesuitenphilosophie, anscheinend noch weniger beachtet als die deutsche, obwohl die sog. neuere Philosophie erst auf diesem Hintergrunde ihr bestimmtes geschichtliches Aussehen erhält. Nur als Beispiele seien hier einige Autoren genannt, deren Werke auch in Deutschland vorhanden sind: Für Italien der Franziskaner Raphael A v e r s a; für Frankreich der Jesuit Honoratus F a b r i, der seine Metaphysik unter dem Namen Petrus M o u s n e r i u s veröffentlichte; für England der Jesuit William A y l e w o r t h und der Professor in Aberdeen Robert B a r o n i u s. In den scholastischen Lehrbetrieb zu Oxford läßt uns Johannes Combach, der dort 1609/10 studierte, in den Widmungen seiner Metaphysik an die Oxforder Lehrer einen Blick tun.

alles Sein auch Denken ist. Die Seinsweisen, wie Aristoteles sie in seinen Kategorien umschrieben hatte, stehen für die Schulphilosophie gleichberechtigt nebeneinander, während man sie auf der Gegenseite sämtlich auf die Größe zurückführen will. Ebenso ist das Denken in Teilen enger als das in Gestalten und Ganzheiten, denn wie aus den Teilen die Gestalt begründet werden soll, bleibt unklar, während die Gestalt immer ein Ganzes an Teilen ist, diese also in sich schließt. Ebenso bei dem Unterschied von Beharren und Geschehen; aus dem Geschehen kann immer das Beharren, nämlich als seine Grenze, begriffen werden, niemals aber umgekehrt. Ganz besonders mußte man vom Boden der Schulphilosophie aus in den verschiedenen entgegengesetzten Richtungen, von denen die eine nur das Denken, die andere nur die Erfahrung wollte gelten lassen, eine große Einseitigkeit sehen, da man hier vielmehr unbefangen an der selbstverständlichen Einheit von Erfahrung und Denken in aller Erkenntnis festhielt. Ebenso ist der Versuch zu beurteilen, die Welt nur aus sich selber zu erklären; dies ist für die Wissenschaft selbstverständlich, genügt aber nicht für die Philosophie, die nach dem Grunde der Welt fragt. Ihr sollte es immer gewiß bleiben, daß das Endliche nur aus dem Ewigen erklärt werden kann, da es überhaupt nur im Hinblick auf dieses als Endliches begriffen werden kann.

Die Schulmetaphysik wollte so das philosophische Erbe ungeschmälert bewahren, während die „neuere“ Philosophie sich nur an bestimmte Seiten dieses umfassenden Ganzen hielt und sie einseitig entwickelte. —

Diese Bemerkungen sollen nur ein gerechteres Urteil über die deutsche Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts vorbereiten, aber nicht zu ihrer Überschätzung führen. Ihre Schranken bleiben trotzdem deutlich. Sie liegen schon darin, daß es sich um eine ausgesprochene Schulwissenschaft handelt, die eigene Forschung, nur um die Erkenntnis zu erweitern, kaum betrieb, sondern deren ganze Arbeit auf den Unterricht abzielte, und zwar auf einen Unterricht für wissenschaftliche Anfänger. Er richtete sich an junge Leute etwa in dem Alter der oberen Klassen unserer höheren Lehranstalten. Allerdings besaßen diese eine logische Schulung, von der wir uns heute nur noch schwer eine Vorstellung machen können. Was ihnen zugemutet wurde, sehen wir aus den Lehrbüchern, die uns heute allein noch die Kenntnis dieser Philosophie vermitteln. Georg Gutke, Rektor des Gymnasiums zum Grauen Kloster in Berlin, erklärt, daß man auch in den Trivialschulen vor einem ausgewählten Schü-

lerkreise selbst subtilere Fragen behandeln könne, und er hat seinen Schülern in der Tat nichts geschenkt [1]). Immerhin ist ein großer Teil dieser Literatur doch nur als Schulbuch anzusehen. Und wie die Schüler, so sind auch die Lehrer häufig nur in der Jugend mit der Philosophie beschäftigt; wer es kann, suchte meistens eine theologische Versorgung. Auch dies bedeutet vielleicht manchmal eine gewisse Schranke, wenn dafür auch manche gute Köpfe, die später in der Theologie hervorragten, sich in der frischesten Zeit ihrer geistigen Entwicklung der Philosophie annahmen, wie etwa Abraham Calov, der streitbare Wittenberger Theologe, in seiner Jugend Beträchtliches zur Philosophie beigesteuert hat. Und immerhin, einige führende Männer gab es, die ihr ganzes Leben der Philosophie gewidmet haben (s. o. S. 10). Man kann es auch sinnbildlich nehmen, daß diese Anfänge einer selbständigen deutschen Philosophie in der Gestalt eines Anfängerunterrichts auftraten. Es war nach Melanchthons Ansätzen die erste philosophische Schulung der Deutschen in der neueren Zeit.

Aber noch einer andern Schranke, die tiefer in das innere Wesen der Philosophie eingreift, ist zu gedenken. Wenn sie nur als eine Vorbereitung für die Wissenschaft der höheren Fakultäten angesehen wurde, so überließ sie in vielem auch diesen und besonders der Theologie die Entscheidung über die letzten Gründe. Was wir Weltanschauung nennen, der Versuch, die Welt aus einer obersten Einheit als Ganzes zu erblicken, gehört nicht zu ihren Zielen. Darüber kann, soweit es der Zeit überhaupt als möglich erschien, nur die Theologie, und zwar die Lehre von der Offenbarung Auskunft geben. Denn in der Offenbarung ist der innerste Sinn der Welt ausgesprochen, und zu deren Wesen gehört es, daß sie sich immer nur zum Teil, niemals ganz, dem menschlichen Geiste erschließt. Vielleicht aber gehört es überhaupt zu den Zügen dieser Barockzeit, worüber später zu reden sein wird, daß sie mehr in einzelnen Ansätzen denkt und es vermeidet, ihre Gedanken aus einer letzten Einheit in einheitlichem Zusammenhang zu entwickeln. Alle philosophischen Erörterungen sind mehr nur für den Schulbetrieb und als Denkübung angestellt, darum Einzelerörterung ohne Hinblick auf ein übergreifendes Ganzes. Die verschiedenen Fragen werden, was ja auch durch die vorherrschende akademische Form der Disputation nahegelegt ist, gesondert behandelt, und es kommt nicht deutlich zum Bewußtsein, daß die

1) Exercitationes epopt. domest. I Praeloquium. Vgl. auch Jul. Heidemann, Geschichte des Grauen Klosters zu Berlin, 1874, S. 141 f.

Entscheidung in einer Frage etwa Folgen für die Entscheidung auch anderer haben könnte. Die Disputation bezieht sich in der Hauptsache immer auf Einzelfragen, und die grundsätzliche Stellung wird nicht erörtert. Die allgemeinen Voraussetzungen und Denkgewohnheiten, die zuvor im Gegensatz zu denen der neuen westeuropäischen Philosophie herausgehoben wurden, sind zwar selbstverständlich, werden aber eben deshalb nicht besonders begründet. Wo man auf eine grundsätzlich andere Denkhaltung stößt, sieht man sich als berechtigt an, die Erörterung überhaupt abzulehnen. Contra principia negantes non est disputandum, lautet eine Regel [1]).

Betrachten wir diese Schulphilosophie hinsichtlich ihres Verfahrens, so ist das Vorherrschen der Analyse deutlich. Nach einer Synthese sucht man nicht; beinahe möchte man sagen, die Synthese habe sich Gott vorbehalten und in der Offenbarung nur stückweise dem Menschen mitgeteilt. Dessen eigener, nur auf sich selber gestellter Verstand muß sich mit dem Zerlegen begnügen. Die strenge Scheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Wahrheit gehört zu den unerschütterlichen Voraussetzungen für das Denken der Zeit; jeder Versuch, diese Grenze zu verrücken, wird als Sünde gebrandmarkt. Das natürliche Denken ist das des Verstandes; die saubere oft mit großem Scharfsinn durchgeführte Aufgliederung der Begriffe ist sein Geschäft [2]). Die eigentliche Leistung liegt darum überall in dem Nachweis, welche mannigfaltigen, gegeneinander scharf abgehobenen Bedeutungen ein Begriff haben kann und in welchen verschiedenen Weisen er danach verwendet werden darf. Alle wesentlichen Fragen werden mit Hilfe von Begriffsunterscheidungen beantwortet. Dagegen wird eine innere geistige Gesamtanschauung nicht erstrebt. Dieser Bereich, in den andere Zeiten der deutschen Philosophie mit dem anschauenden Denken der Vernunft so kühn eindrangen, wird damals vollständig von der Offenbarung eingenommen. Die platonische Idee, die causa exemplaris, wird so gut

---

1) So sagt Calov in der Vorrede zu seinen Scripta philosophica, daß der holländische Metaphysiker Burgersdijk eine ganz andere Philosophie lehre, und diese zu widerlegen, fühlt er sich nicht verpflichtet.

2) Über das Verhältnis der Philosophie zur Theologie soll nicht ausführlicher gehandelt werden, da diese Frage in den bisherigen Darstellungen stark in den Vordergrund gerückt ist und auch von theologischer Seite immer beachtet wurde. Für die Theologie der Zeit nenne ich die älteren Werke von W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhang mit der Theologie überhaupt, 1. Bd. 1854 und E. L. Th. Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, 2 Bde. 1853—60.

wie einmütig abgelehnt und auf andere, dem Verstande näherliegende Formen der Ursache zurückgeführt. Das oberste Erkenntnisprinzip ist immer der Satz vom Widerspruch, also die formale Verstandesregel, nach der wir Begriffe unterscheiden. Man weiß, welchen empörten Widerstand die Hüter des Alten später der Wolffschen Neuerung entgegensetzten, daneben ein zweites Gesetz, ein Gesetz der Verknüpfung, nämlich das des Grundes, als ebenso verbindlich zu erweisen. Der Streit um dieses Gesetz wurde sofort auf religiöses Gebiet hinübergespielt, weil man darin ein Überschreiten der dem menschlichen Verstande gesetzten Grenzen sah und den Versuch, in das der Offenbarung vorbehaltene Reich einzudringen. Es schien mit diesem Satze die Freiheit Gottes und des Menschen bedroht; und in deren Bezirk lagen die Begriffe der Schöpfung, der Sünde und Erlösung, über die nur die Offenbarung Auskunft geben konnte. Mit den bloßen Begriffszerlegungen nach dem Satze des Widerspruchs kam man nicht in die Nähe dieser gefährlichen Grenze.

Als ein noch viel größerer Frevel mußte allerdings der Versuch erscheinen, das Gesetz des Widerspruchs nicht nur durch ein anderes zu ergänzen, sondern es geradezu aufzuheben. Dies geschieht in dem Gesetze der Vernunft, dem der Einheit der Gegensätze. Auch dies ist der Zeit wohlbekannt, aber es bleibt streng der Offenbarung vorbehalten, ja es ist geradezu das Kennzeichen dafür, daß die Offenbarung über die an den Satz des Widerspruchs gebundene menschliche Einsicht hinausliegt. Ihre Unangemessenheit zum menschlichen Denken erweisen die Offenbarungswahrheiten eben daran, daß sie ihm zumuten, das Widersprechende als Eines zu denken. Daß alle Begriffe der Offenbarung unter diesem Gesetze stehen, sowohl die von Gott (Trinität, Gottmensch), wie die vom Menschen (Sünde und Erlösung, Freiheit und Gnade), braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Diese Zeit war logisch viel zu streng geschult, um nicht auch das über den Verstand hinausliegende Gebiet nach strenger Regel von diesem abzugrenzen; es sollte keineswegs, wie manchmal in späteren Zeiten, der Willkür und Einbildung preisgegeben werden. Die Regel dieser Grenzziehung war eben der Satz des Widerspruchs. Wo seine Geltung endete und die Einheit der Gegensätze herrschte, da hatte die menschliche Einsicht ihr Recht verloren. Von hier aus wird die Stellung dieser orthodoxen Schulmetaphysik zu der Lehre der gleichzeitigen Mystiker deutlich, unter denen Jakob Böhme der größte war. Diese verwischen die Grenze, indem sie das Gesetz von der Einheit der Gegensätze zum allbe-

herrschenden erheben, es auch für das Natürliche gelten lassen und darum eine dem Menschen zugängliche Einsicht aus diesem Gesetze behaupten. Das konnte die Gegenseite nur für einen ruchlosen Eingriff in das der Offenbarung vorbehaltene Reich ansehen [1]).

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß für den Außenstehenden die Schulmetaphysik leicht als eine bloße Wissenschaft recht definierter Begriffe, im schlimmsten Falle als eine bloße Wortwissenschaft erschien. Schon Petrus Ramus, der am Eingang dieser Zeit seine scharfen Angriffe gegen die Metaphysik richtete, behauptete, sie enthalte nur Logik und noch dazu schlechte (Scholae metaph. 1566 Praef.), und Frz. Budde, einer der ersten entschiedenen Bekämpfer der Metaphysik in der beginnenden Aufklärung, sagt von der Scholastik, daß sie bloßes Wortwissen sei; er behandelt sie selbst im letzten Teil seiner Instrumentalphilosophie als Notitia terminorum philosophicorum. Und schon innerhalb der Scholastik selber erschienen Werke unter Überschriften wie Tabellae metaphysicae (so von Stahl, Stier, Hundeshaben, Rudrauff) oder Lexicon philosophicum (so von Göckel, Micraelius, Scherzer), wo der Gehalt in der Tat zu einer Reihe von Begriffserklärungen zusammengeschrumpft ist. Aber danach die damalige Metaphysik überhaupt zu beurteilen, wäre unbillig. Solche Zusammenstellungen dienen nur den Zwecken des Unterrichts und beweisen immerhin, wie hoch die Wissenschaft in formaler Hinsicht durchgebildet war, daß sie eine solch gedrängte Darstellung zuließ.

Am Ende dieser einleitenden Betrachtungen wäre vielleicht noch die Frage aufzuwerfen, ob diese Schriften auch dem jetzigen Leser noch einen Reiz bieten. Was man heute gewöhnlich in einem philosophischen Werke sucht — eine eindrucksvolle Weltanschauung oder eine anziehende Denkerpersönlichkeit — fehlt ihnen allerdings so gut wie ganz. Wo sich so etwas zeigt, wurde es abgelehnt, ja geradezu als Kennzeichen des Falschen angesehen. Aber wer bereit ist, wirklich in die fachliche Arbeit der Philosophie einzutreten, der wird den Werken jener Zeit seine Anerkennung nicht versagen können. In den ihnen als Schulbüchern nun einmal gesetzten Schranken leisten sie zweifellos ein Höchstes an gedanklicher Schärfe, Klarheit und Besonnenheit. Die Fähigkeit, jede Frage allseitig anzufassen und nach ihren verschiedenen Möglichkeiten durchzudenken, ist bewunderswert und gibt dem, der für so etwas Sinn hat, Anre-

1) Calovs Anti-Boehmius 1684 geht auf solche grundsätzliche Fragen allerdings nicht ein.

gung genug. Auch zur Einführung in die Philosophie könnte noch heute manche dieser Schriften sehr wohl dienen, mindestens ebensogut wie die westeuropäischen, die seit langem den Unterricht bei uns beherrschen. Die deutliche Entfaltung philosophischer Grundbegriffe wäre für den Anfänger mindestens ebenso belehrend, als wenn ihm in den Schriften Descartes' oder Hobbes', Lockes oder Humes Weltanschauungen Westeuropas vorgeführt werden, die er sich doch kaum zu eigen machen wird. Besonders anregend könnten, wie ich glaube, auch heute noch die damals öfter zusammengestellten Regulae philosophicae behandelt werden. Es sind sozusagen philosophische Urworte, in denen sich die Erkenntnis einer jahrhundertealten Überlieferung zusammengeballt hat. Sie unter heutigen Gesichtspunkten zu erläutern, wäre reizvoll und lehrreich [1]). Freilich müßten dazu einige der wichtigsten Werke neu herausgegeben werden; aber schließlich könnte sich ja der große Herausgeberfleiß, der an die Werke französischer und englischer Denker gewandt wurde, auch einmal dieser unserer eigenen Vergangenheit zuwenden.

1) So wie etwa Kant in seinem nachgelassenen Werke den Satz der Scholastik „Forma dat esse rei“ beinahe zum Leitspruch seines kritischen Werkes erhebt (vgl. die Stellen Akd. Ausg. 22, 667).

Erstes Hauptstück.

DER GESCHICHTLICHE VERLAUF.

1. DIE ANFÄNGE.

Die Rückkehr zur Schulmetaphysik setzt um 1600 deutlich als etwas Neues und im ausgesprochenen Gegensatz zu der im 16. Jahrhundert herrschenden Strömung ein. Diese selbst war auch eine Gegenbewegung gewesen, und zwar gegen die überkünstelte Spätscholastik, wie sie besonders in der Schule des Scotus, aber auch auf dem Boden des Nominalismus erwachsen war. Deren übersteigerte Begriffspaltereien konnten der Zeit nichts mehr sagen. Aber auch in diesen letzten Ausläufern des mittelalterlichen Philosophierens galt das Nachdenken dem objektiven Zusammenhang, der sich zwischen Gott und Welt spannt. In der neuen Zeit dagegen, deren geistige Bewegung durch Humanismus und Reformation bezeichnet wird, tritt der Mensch ganz in den Mittelpunkt. Aus den Bedingungen seines Wesens will er seine Stellung in der Welt und sein Verhältnis zu Gott begreifen. Nicht mehr aus dem objektiven Zusammenhang, sondern aus der Tiefe des Subjekts empfangen Welterkenntnis und Gottglaube ihre entscheidenden Anregungen. Die Metaphysik dagegen war ganz dem sachbezogenen Denken der Antike entsprungen; das Seiende und seine Bestimmungen waren ihr großer Gegenstand, im Sein suchte sie die Verbindung zwischen Gott und Welt. Und diese Denkweise beherrschte in der Hauptsache auch noch das Mittelalter. Im 16. Jahrhundert dagegen kommen die ichbezogenen Menschen zu Worte; sie können mit der Metaphysik als der Lehre vom Seienden nichts anfangen und vermögen in deren Begriffen ihr Inneres nicht auszusprechen. Sie suchen vielmehr den ethischen und religiösen Grund in dem Selbst und wollen von daher Gott und Welt begreifen. Im religiösen Kreise steht nicht mehr der Begriff der Schöpfung, sondern der der Erlösung im Mittelpunkte, und die Weltbeurteilung geschieht vom ethischen, nicht vom theoretischen

Standort. In diesem allgemeinen Grundzuge waren Humanismus und Reformation einig.

Die damit gegebene Ablehnung der Metaphysik erhielt im Laufe des 16. Jahrhunderts noch eine Verstärkung, wodurch allerdings umgekehrt auch gerade wieder der Wert metaphysischer Besinnung deutlich wurde, was zu ihrer Erneuerung beitrug. Die philosophiefeindlichen Bestandteile des Luthertums wurden durch Flacius ganz einseitig in den Vordergrund gerückt und dadurch selbst der schmale Boden gefährdet, auf dem Melanchthon das philosophische Denken noch hatte pflegen wollen. Gerade in dem Hin und Her dieses Streits zeigte es sich deutlich, daß man dabei dringend der Klärung gewisser Grundbegriffe bedürfe, die in den Umkreis der Metaphysik fallen. Als ein Nachfahre des Humanismus muß Petrus Ramus gelten, der eine in der Natur des Menschen begründete Denklehre ausbildete, wobei auch die große Bedeutung, die er dem Reden für das Denken beimaß, und die enge Verbindung, in die er demzufolge Logik und Rhetorik brachte, die humanistische Überlieferung fortsetzte. Mit Heftigkeit wandte er sich in seinen Scholae metaphysicae (Paris 1566) gegen Aristoteles' Metaphysik. Sie ist ihm nichts anderes als „logica logicis plurimis et theologicis quibusdam sophismatis obscurata" (Praefatio S. 11). Sie enthalte nur einen Haufen logischer Tautologien, als Theologie aber verabscheuungswerte Unfrömmigkeit (ebd. S. 8). Ramus hatte auch auf Deutschland einen nicht unbeträchtlichen Einfluß, ein erneutes Aufflammen des humanistischen Geistes und ein früher Einschlag französischen Denkens. Aber er wurde zurückgedrängt, und die neue metaphysische Bewegung erstarkte zum Teil geradezu durch den Kampf gegen den Ramismus. So schrieb der Begründer der Altdorfer Schule, Scherb, seine Dissertatio pro philosophia peripatetica adversus Ramistas (1590), und C. Martini in Helmstedt, der eigentliche Neubegründer der Metaphysik auf protestantischem Boden, sah die Bekämpfung des Ramismus als seine Lebensaufgabe an.

Überhaupt konnten diese Bewegungen, so sehr sie das 16. Jahrhundert beherrschten, eine so mächtige Wissenschaft, wie es die mittelalterliche Metaphysik gewesen war, nicht völlig zum Schweigen bringen. Sie hielt sich in einer tieferen Schicht, die zunächst in ihrer Auswirkung gehemmt war, aber doch das Alte für spätere Erneuerung aufbewahrte. Besonders war das natürlich auf katholischer Seite der Fall, wo man sich niemals völlig von der Wissenschaft des Mittelalters lossagen konnte. Auf protestantischer Seite war der

Bruch viel tiefer, so daß es wirklich eines ganz neuen Einsatzes bedurfte. Aber wenn auch Melanchthon als Praeceptor Germaniae die Metaphysik nicht wieder unter die Schulwissenschaften aufgenommen hatte, so hatten deren Begriffe doch so sehr alle Gebiete durchdrungen, daß sich auch in ihnen manches alte metaphysische Erbgut erhalten konnte.

In einzelnen Werken blieb der Zusammenhang mit der Metaphysik des Mittelalters während dieser ganzen Zeit gewahrt. Die Reihe der griechischen und lateinischen Ausgaben des Aristoteles riß niemals ab, wovon die betreffenden Seiten des deutschen Gesamtkatalogs (6, 577 ff.) ein anschauliches Bild geben [1]). Lateinische Sonderausgaben der Metaphysik sind gleichfalls aus dem 16. Jahrhundert eine ganze Anzahl vorhanden. Vor allem ist hier auch die Kommentaren-Literatur zu nennen; seit den Kommentaren der führenden Scholastiker gehört die Erklärung der aristotelischen Metaphysik zu den wichtigsten Angelegenheiten der mittelalterlichen Philosophie. Diese manchmal recht weitschweifigen Werke werden gerade am Ausgang des 15. Jahrhunderts, also an der Schwelle der neuen Zeit, zu kurzen, mehr schulbuchartigen Erläuterungen zusammengefaßt, als ob man eine Ahnung davon gehabt hätte, daß diese Wissenschaft durch das nächste, so ganz anders gerichtete Jahrhundert höchstens in solch abgekürzter Gestalt hindurchgerettet werden könnte. Es seien etwa als solche spätmittelalterlichen Erklärer der Metaphysik genannt; Chrysostomus Javellus, Johannes Versor, Paulus Soncinas, Dominicus de Flandria, daneben unter den Scotisten Petrus Tartaretus. Ihre Werke haben sich durch das ganze Jahrhundert hindurch erhalten und noch am Ende des 16. und im 17. Jahrhundert neue Auflagen erlebt.

Dazu kommen die niemals ganz abreißenden Erklärungen des Thomas; besonders sind hier die Erklärungen der Schrift De ente et essentia zu nennen, in der wir den wichtigsten Versuch sehen müssen, unabhängig von dem aristotelischen Texte gewisse Hauptlehren von dem Seienden zu entwickeln [2]). Auch zu ihr gab es mehrere Kommentare, von denen gegen Ende des 15. Jahrhunderts die von Aegidius Romanus, von Gerardus de Monte und von Jo-

---

1) Dabei ist diese reiche Sammlung noch nicht einmal vollständig; so fehlt die in protestantischen Kreisen besonders verbreitete Ausgabe des Pacius (Lyon 1597).

2) Vgl. über diese Schrift Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Bd. 1, 1926, S. 317—22.

hannes Versor gedruckt wurden. Besonders einflußreich wurde der Kommentar des Kardinals Cajetan (Thomas del Vio) [1]). Thomas' eigene Schrift gab 1618 sogar der Jenaer Professor Michael Wolf neu heraus und legte sie seiner Vorlesung zugrunde [2]).

An diese fortwirkende Macht der mittelalterlichen Überlieferung konnte der Katholizismus unmittelbar anknüpfen. Daß er in der Erneuerung der Metaphysik zunächst die Führung hatte, kann nicht bestritten werden. Die Bewegung setzte hier früher ein als auf protestantischem Boden und gleichzeitig in einer Breite und Tiefe, hinter der der Protestantismus zunächst zurückblieb. Dafür kommt man aber auf katholischer Seite über die im ersten Anlauf, in der Hauptsache noch im ausgehenden 16. Jahrhundert, erreichte Stellung kaum hinaus und sieht seine Aufgabe eigentlich nur darin, sie zu behaupten und zu verteidigen, während die protestantische Philosophie der zuerst allerdings noch bescheidene Anfang einer großen, zu ungeahnter Höhe führenden Entwicklung ist. Die anfangs größere Stärke des Katholizismus erklärt sich vor allem daraus, daß es sich bei ihm um eine Gegenbewegung gegen die der Kirche feindlichen humanistischen und reformatorischen Bestrebungen handelt, gegen die sie nunmehr ihre Kräfte sammelt. Aufs Ganze gesehen ist es zweifellos die Gegenreformation, die die Wendung in der Philosophie zuerst bringt. Sie führt das Zeitalter des Barocks herauf, und die Erneuerung der aristotelisch-scholastischen Metaphysik muß als der am meisten bezeichnende Zug im philosophischen Bilde dieses Zeitalters gelten.

Hier besinnt sich die katholische Kirche auf die ihr einwohnenden Kräfte, um mit ihnen dem Vordringen des christlichen Protestantismus und des heidnischen Humanismus Einhalt zu gebieten. Daß dafür auf die große Überlieferung des Mittelalters zurückzugehen sei, verstand sich von selbst. Aber sie mußte der Zeit in einer ihr gemäßen Gestalt nahegebracht werden. Und dazu bot sich die humanistische Form. Gegen die protestantische Lehre setzte man die Lehrüberlieferung des Mittelalters ein, dem heidnischen Humanismus aber wollte man durch einen christlichen Humanismus begegnen. Es entspricht dies dem allgemeinen geistigen Gefüge der Zeit. Der Humanismus ist ein Kind der Renaissance, und die Renaissance

---

1) Über Cajetan und seine Bedeutung vgl. Grabmann ebd. Bd. 2, 1936, S. 602—13. Danach hat er den Kommentar 1491 geschrieben. Er wurde in die Gesamtausgabe der Werke des Thomas (zuerst 1570/71) aufgenommen.

2) Vgl. meine Philosophie an der Universität Jena, 1932, S. 34.

wirkt in dem Barock unmittelbar nach; aber sie wird hier überformt und gestaltet durch einen Geist, der dem Mittelalter und dessen Gotik entstammt und jetzt eine Erneuerung erfährt. So entsteht das Barock, als in dem Rahmen renaissancehafter Formen das gotische Gestaltgefühl wieder durchbricht und jene Formen entscheidend in seinem Sinne umprägt. So entsteht auch die neue Philosophie aus einer Vereinigung humanistischer und mittelalterlich-scholastischer Bestrebungen.

Die eine Quelle der neuen Philosophie ist die Aristoteles-Renaissance, wie sie besonders von Italien ausging. Sie ist zunächst nur ein Zug in dem allgemeinen Bilde des humanistischen Rückgangs auf die verschiedenen Richtungen der antiken Philosophie und steht insofern anfangs, wie die meisten anderen humanistischen Bewegungen, auch im Gegensatz zur Kirchenlehre und damit zur Scholastik. Wie der Humanismus überhaupt im Gegensatz zu dem Aristotelismus der Scholastik des hohen Mittelalters durch eine neuplatonische Welle emporgetragen war, so galt dies zunächst auch für diese neue aristotelische Bewegung. Man sah Aristoteles im Lichte seines arabischen Erklärers Averroes und übernahm von diesem manches Neuplatonische. Auch in anderem zeigte sich der Gegensatz zur Kirche, besonders in der Betonung der Lehre von der doppelten Wahrheit, durch die man der wissenschaftlichen Forschung einen selbständigen Raum neben der Theologie sichern wollte. Indem man aber dabei hier doch auf dem Boden aristotelischer Begriffe blieb und in deren Sinn die Gebiete der Logik, Physik und Ethik bearbeitete, war auch immer wieder leichter eine Vereinigung mit der Kirchenlehre herzustellen, und im ganzen verlief die Entwicklung dieses Aristotelismus doch mehr auf kirchlichem Boden als etwa die gleichzeitige des Platonismus. Und das um so mehr, je mehr man auf die eigenste Lehre des Aristoteles zurückging und das arabisch-neuplatonische Beiwerk zurückdrängte. Der humanistische Gedanke arbeitete hier also selber auf eine Vereinigung mit dem kirchlichen hin. Hatte doch auch schon Thomas den echten Aristoteles gegen den neuplatonisch übermalten ausgespielt, und so gelang es der Kirche verhältnismäßig leicht, auch den neuen Aristotelismus in ihre Dienste zu nehmen. Unter diesen Aristotelikern ist besonders und als einer, der auch über die Grenzen des Katholizismus hinaus einen bedeutenden Einfluß auf die Ausbildung der neuen Philosophie ausübte, Jakob Zabarella (1532 bis 89) zu nennen. Seine logischen Schriften verdienen auch heute Be-

achtung; die kleine Abhandlung De natura logicae ist noch immer reizvoll zu lesen.

Dazu kommt nun als der eigentliche Antrieb der entscheidende Hinweis auf die mittelalterliche Scholastik, und insbesondere auf Thomas als Lehrnorm, der von der Kirchenleitung selber ausging. Die große Sammlung der katholischen Geister im Abwehrkampf gegen die Reformation, wie sie auf dem Konzil von Trient vollzogen wurde, bedurfte einer festen, von allen anzuerkennenden Grundlage. Und da hier selbstverständlich auf die große mittelalterliche Überlieferung der Kirche zurückgegriffen wurde, so trat dabei von selbst das Denkgebäude des Thomas in den Vordergrund, da es am meisten umfassend allen Gesichtspunkten Rechnung trug und schon in seiner Zeit Recht und Unrecht aller einander widerstreitenden Richtungen gegeneinander abgegrenzt hatte. Hier war ein fester Boden gegeben, auf den sich die Kirche zurückziehen konnte, um dem zersetzenden Streit der Richtungen ein Ende zu machen, durch den ihre Stellung am Ausgang des Mittelalters so geschwächt worden war. Schon auf dem Konzil wurde Thomas vielfach als Grundlage der Entscheidungen benutzt, und auch sonst bemerken wir, wie er in dieser Zeit immer mehr an die Seite der maßgebenden Kirchenlehrer rückt. So bildet ihn die Universität Dillingen seit 1558 auf ihren Doktordiplomen ab, wie er zusammen mit Bonaventura neben den bis dahin maßgebenden Kirchenlehrern Ambrosius, Gregor, Hieronymus und Augustin sitzt [1]). Und 1561 hatte die bald als maßgebend hervortretende spanische Universität Salamanca bei einer Reform ihrer Statuten die theologische Summe zum allgemeingültigen Lehrbuch erklärt [2]). Ähnliche Tatsachen ließen sich gewiß noch mehrere finden. Schließlich erklärte im Jahre 1567 Papst Pius V. den Thomas zum fünften maßgebenden Lehrer der Kirche [3]). Auf Veranlassung desselben Papstes erschien 1570/71 in Rom die erste Gesamtausgabe seiner Werke.

Unter diesen Umständen mußten natürlich zunächst die Dominikaner einen Auftrieb erhalten, indem ihr Ordensbruder, bei ihnen längst als Lehrautorität anerkannt, zum Lehrer der allgemeinen Kirche erklärt wurde. Aus ihrem Orden ist denn auch der erste Versuch einer neuen Darstellung der Metaphysik hervorgegangen, der vielleicht als ein Vorbild für Suarez, den man gewöhnlich hier als

1) Specht, Geschichte der Universität Dillingen, 1902, S. 36 f.
2) Karl Werner, Die Scholastik des Mittelalters, Bd. IV, 2, 1887, S. 5.
3) L. v. Pastor, Geschichte der Päpste, Bd. 8, 1920, S. 146—148.

führend ansieht, gelten muß. Es ist die „Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus“ (Valencia 1587) des spanischen Dominikaners Didacus Masius, der sich in seiner Vorrede ausdrücklich darauf beruft, daß Pius V. Thomas für certissimam christianae doctrinae regulam erklärt habe. Er behandelt in fünf Büchern die Lehre von den Transzendentien, d. h. das Seiende (l. 1), Essenz und Existenz (l. 2) und das Eine, Wahre und Gute (l. 3—5).

Bald aber wurden die Dominikaner in den Hintergrund gedrängt durch den Jesuitenorden, der die neue Aufgabe mit neuen, mehr noch der Zeit angepaßten Mitteln angriff und durchführte. Seine philosophische Entwicklung vollzog sich vor allem in Spanien, das damals, wie man weiß, auf allen Gebieten mächtig emporblühte und auch in den Fortgang der Philosophie entscheidend eingriff. Auch die für diese Entwicklung wichtigen Dominikaner sind Spanier.

Die große, zuerst von den Dominikanern, dann von den Jesuiten getragene Bewegung der spanischen Philosophie im 16. Jahrhundert, die sich vor allem an der spanischen Universität Salamanca und der portugiesischen Coimbra vollzog, ist leider noch immer viel zu wenig erforscht [1]). Es ist das sicherlich eine wichtige Aufgabe der allgemeinen Geschichte der Philosophie, die aber vor allem von katholischen Forschern zu leisten wäre. Für uns kommen zwei Werke in Betracht, die damals von Jesuiten geschaffen wurden und die auch in Deutschland und in der Philosophie des Protestantismus eine starke Wirkung ausübten. Einmal ist hier der Lehrer von Coimbra Petrus Fonseca (1528—99) zu nennen. Seine Institutiones dialecticae (zuerst Lissabon 1564) wurden ein wissenschaftliches Grundbuch der Zeit und auch in Deutschland häufig gedruckt. Für die hier allein verfolgte Entwicklung der Metaphysik ist aber noch wichtiger sein großer vierbändiger Kommentar zu Aristoteles' Metaphysik, der von 1577 an in Rom erschien und häufig nachgedruckt wurde. Er gibt den Text mit fortlaufenden Erklärungen und behandelt dann im Anschluß an jedes Kapitel noch besondere Quaestionen. Der erste Band bringt die vier grundlegenden ersten Bücher; der zweite ist ganz dem fünften Buche gewidmet, das mit seinen Unterscheidungen der verschiedenen Bedeutungen der metaphysischen Grundbegriffe dieser Zeit und ihrem Streben nach sauberer

1) Die einzige umfassende Darstellung scheint noch immer die von Karl Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, Bd. IV, 2, Der Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium, 1887.



Begriffsgliederung besonders wichtig war; der dritte erklärt die Bücher 6—9, also die Lehre von der Substanz, der vierte, wohl erst nach dem Tode des Verfassers erschienen, ist weniger wichtig und war auch viel weniger verbreitet; er bringt viel kürzer und ohne Quaestionen die Erklärung der Bücher 10—14.

Neben Fonseca wird am wichtigsten der in Salamanca, Coimbra und andern Universitäten wirkende Franz Suarez (1548 bis 1617). Er widmete seine Lebensarbeit der Erklärung der theologischen Summe des Thomas (erschienen seit 1592), unterbrach diese Arbeit aber, um in den zwei großen Bänden seiner Metaphysicae disputationes (Salamanca 1597) die Grundlehren der Metaphysik darzulegen. Er schickt ihnen eine Übersicht über die zwölf zumeist allein erklärten Bücher der aristotelischen Metaphysik voraus und verspricht auch auf dem Titel, die im Anschluß an diese Bücher entstehenden Quaestionen zu behandeln. Aber entscheidend ist vielmehr, daß er eine eigene selbständige Anordnung vornimmt (er rechtfertigt diese in der Einleitung zur zweiten Disputation) und in ihr die ganze Lehre von dem Seienden, seinen Eigenschaften, Gründen und Arten in geschlossenem Aufbau vorträgt. Auch dies Buch fand, wie die zahlreichen deutschen Drucke beweisen, in Deutschland weite Verbreitung [1]).

Die spanische Jesuitenphilosophie bringt die Absichten der Zeit deutlich zum Ausdruck. Sie verbindet das humanistische mit dem scholastischen Ziel, der Eigenart ihres Ordens entsprechend, der in ähnlicher Weise Rittertum und Mönchtum vereinigte. Schon ihr Latein ist betont klassisch, scholastische Neubildungen werden nach Möglichkeit gemieden. Die ganze Philosophie ruht auf einer Erklärung des Aristoteles, der neue Aristotelismus wird völlig übernommen. Während dieser sich aber sonst in seiner antischolastischen Haltung von der Metaphysik mehr zurückhielt und sich auf eine Erklärung der logischen und physikalischen Schriften beschränkte (so Zabarella), tritt jetzt die Metaphysik in den Mittelpunkt. Und in diesen humanistischen Rahmen strömt nun die scholastische Arbeit ein. Auch Thomas wird zum Klassiker, und seine Erklärung ist die zweite Grundlage, auf der sich die neue Philosophie erhebt. So wenig er aber, obwohl er Aristoteles weithin als Autorität anerkannte, dessen Lehre bloß wiederholte, so wenig ist diese spanische Spät-

1) Über Suarez' Disputationes und ihre Wirkung vgl. jetzt besonders Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben I, S. 525—560 und Eberhard Conze, Der Begriff der Metaphysik bei Franziskus Suarez, 1928.



scholastik eine bloße Wiederholung des Thomas. Vielmehr hatte sie über diesen hinaus eine ganz bestimmte und für die Zeit äußerst wichtige Aufgabe. So wie jener in umfassender Behandlung aller einschlägigen Fragen die älteren scholastischen Bewegungen auf dem Boden des Aristotelismus vereinigt hatte, indem er von ihm aus auch ihnen ihr bedingtes Recht zuerkannte, so mußte die gleiche Arbeit gegenüber den inzwischen neu hervorgetretenen Richtungen, und nunmehr vom Thomismus aus, geleistet werden. Es galt, die Sammlung der Geister auf diesem Boden durchzuführen, und dazu bedurfte es der gleichen Mittel, wie sie seinerzeit Thomas angewandt hatte. Die einzelnen Fragen (Quaestionen) mußten in der Weise der Scholastik von neuem durchgearbeitet werden, indem ihre abweichende Behandlung bei den Scotisten und Nominalisten einer Prüfung unterzogen, über Recht und Unrecht der neuen Antworten entschieden und sie nach Möglichkeit den nicht aufzugebenden thomistischen Grundgedanken eingefügt wurden. Dies war die große Aufgabe, die der katholischen Scholastik der Zeit gestellt war und die am meisten befriedigend von den spanischen Jesuiten gelöst wurde. Die geistesgeschichtliche Stellung ihrer Werke ist dadurch bestimmt. In ihnen fließt der Ertrag der mittelalterlichen Scholastik zusammen und wird damit als geschlossenes Ganzes an die kommende Zeit weitergegeben [1]).

Man weiß, wie die Jesuiten während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts fast den gesamten Unterricht in den katholischen Ländern erhielten, und so ist damals in Deutschland das Schulwesen gleichfalls allmählich in ihre Hände übergegangen [2]). Dies bedeutete gerade auch in der Philosophie einen erheblichen Wandel. War doch in den katholischen Gebieten der Unterricht ebenfalls in die humanistische Richtung gedrängt, wo die Sprachen im Vorder-

---

1) Alle Versuche, tiefgreifende Unterschiede zwischen Suarez und Thomas aufzuweisen, muß man, wie mir scheint, äußerst zurückhaltend beurteilen. Einzelne Lehren hat Suarez gewiß auch von andern Richtungen übernommen, aber solche Einzelheiten wirken, wie oben ausgeführt, innerhalb dieser scholastischen Art nicht auf das Ganze. Und daß dies in seinen Grundlagen streng thomistisch ist, kann wohl nicht bezweifelt werden. Wie hätte sich Suarez dem Ansehen des Thomas entziehen können, der von der Kirche überhaupt und von seinem Orden insbesondere zur maßgebenden Lehrautorität erklärt war? Für eine besondere Frage, die der Erkenntnis, wird das gegenüber Eschweiler im Schlußteil noch ausdrücklich dargelegt werden.

2) Vgl. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, Bd. 1, 1907.

grund standen und das Ziel der allgemeinen Bildung in Dialektik und Rhetorik gesehen wurde, auf denen sich dann höchstens noch Kurse in Physik und Ethik aufbauten [1]. Der humanistische Unterbau wurde nun auch bei den Jesuiten nicht vernachlässigt, aber darüber erhob sich ein mehr durchgebildeter Kursus in Philosophie, der seine angemessene Krönung in der Metaphysik fand. Maßgebend ist für ihn in der Hauptsache Aristoteles, und zwar der von den neuplatonisch-arabischen Kommentatoren gereinigte, und außerdem Thomas. Von beiden darf nur im äußersten Notfall abgewichen werden.

Über den inneren Betrieb des uns hier allein angehenden Unterrichts in der Metaphysik auf den katholischen Schulen Deutschlands können wir uns nach der Sammlung der Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Societatis Jesu von Pachtler in den Mon. Germ. paed. (Bd. 2, 5, 9, 16, angeführt als Pachtler 1—4) ein ungefähres Bild machen. Merkwürdigerweise geht daraus hervor, daß man sich wesentlich an Aristoteles' Buch hielt, und eigene Darstellungen der Metaphysik, wie sie Suarez bot, und wie sie auf den protestantischen Hochschulen zur Herrschaft kommen sollten, nicht erstrebt wurden.

Schon in der grundlegenden Konstitution des Ordens vom Jahre 1540 heißt es, daß an philosophischen Disziplinen Logik, Physik, Metaphysik und Moralwissenschaft zu treiben seien (Pachtler 1, 54). Dazu wird dann erklärt (ebd. 58): „In Logica et Philosophia naturali et morali et Metaphysica doctrina Aristotelis sequenda est." Genauere Anweisungen gibt die große Ratio studiorum von Aquaviva, neben deren endgültigen Fassung von 1599 auch der Entwurf von 1586 zu berücksichtigen ist (Pachtler 2). In dem Entwurf heißt es in dem Abschnitt De studio philosophiae Nr. 18: „In Metaphysicis praeter prooemium et magnam partem quinti, septimi, duodecimi librorum, quorum textus explicandi videntur diligenter, in caeteris necesse non est ordinate textum interpretari: possunt quidem in unoquoque libro seligi quidam textus, qui sint tamquam fundamenta quaestionum, quae ad Metaphysicum pertinent, dummodo de supposito et natura nihil disseratur, neque de aliis, quae pendent ex veritatibus revelatis" (S. 139). Von den drei besonders betonten Büchern behandelt das fünfte die verschiedenen Bedeutungen der philosophischen Ausdrücke, das siebente den Substanzbegriff und

1) Vgl. die Angaben bei Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, Bd. 1, 2. Auflage, 1896, S. 391 und 399 f. über ältere Studienordnungen.

das zwölfte den Gottesbegriff. In der endgültigen Fassung der Ratio heißt es unter den Regeln für den Philosophieprofessor Nr. 11 zunächst (§ 1), daß in dem dritten Jahre des Kursus das zweite Buch De generatione und die Bücher De anima und Metaphysica erklärt werden sollen (S. 336). Über diese wird dann gesagt (§ 2): „In Metaphysica quaestiones de Deo et Intelligentiis, quae omnino aut magnopere pendent ex veritatibus divina fide traditis, praetereantur. Prooemium ac septimi et duodecimi libri textus magna ex parte diligenter explicetur (danach ist das fünfte Buch gegenüber dem Entwurf weggefallen), in caeteris libris seligantur ex unoquoque quidam praecipui textus tanquam fundamenta quaestionum, quae ad Metaphysicum pertinent“ (S. 336, 338). Allgemein wird dann Nr. 12 zur Aristoteles-Erklärung noch gesagt: „Summopere conetur Aristotelicum textum bene interpretari; in eoque nihilo minus operae quam in quaestionibus collocet. Auditoribus etiam persuadeat, mutilam valde ac mancam futuram philosophiam eorum, quibus id studii in pretio non sit“ (S. 338).

Was wir an Vorlesungsverzeichnissen für Jesuitenschulen haben, entspricht durchaus dieser Ordnung. Die Metaphysik gehört im allgemeinen zu den festen Bestandteilen des philosophischen Lehrplans, und es wird dabei der Text des Aristoteles zugrunde gelegt [1]). Genauer sind wir durch das Buch von Thomas Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen 1902 über diese unterrichtet. Hier erscheint die Metaphysik zuerst 1565 (S. 642 nach einem Lektionskatalog) [2]) und gehört dann seit 1578 zu den regelmäßigen Lehrfächern (S. 205). Wenn sie 1570—78 ausfällt, so wohl nur, weil zufällig kein Lehrer da war. Es wurden die Bücher des Aristoteles zugrunde gelegt. Ebenso in Ingolstadt nach einigen Vorlesungsverzeichnissen aus dieser Zeit, die die Münchner Universitätsbibliothek besitzt.

Bezeichnend ist also, daß dieser ganze Unterricht, auch längst nachdem Suarez' Werk erschienen und in Deutschland verbreitet war, nur in engem Anschluß an Aristoteles gegeben wurde. Einzig die philosophische Fakultät in Ingolstadt bestimmte in ihrem Sta-

1) Vgl. bei Pachtler (3) die Statuten der philosophischen Fakultät in Trier 1603 (S. 168), den Würzburger Lektionskatalog von 1604 (S. 179), das Memoriale für das Dillinger Kolleg von 1609 (S. 187), den Lektionskatalog von Bamberg 1646/47 (S. 260) und eine Ordnung aus dem Jahre 1658 (S. 349).

2) Spechts eigene Bemerkung S. 205, daß sie erst 1569 erscheine, beruht also auf einem Irrtum.

tut vom Jahre 1649 für das dritte Jahr einen metaphysischen Unterricht in folgenden Gegenständen: „De objecto metaphysicae, conceptu et analogia entis, proprietatibus entis, ente reali et rationis, universalibus in communi et particulari, praedicamentis in genere et in specie, essentia et existentia, de subsistentia, individuatione, Deo et potissimum de eius potentia, ubi agi poterit de infinito, de possibilitate creaturae ab aeterno, de eiusdem potentia obedientiali et similibus, de angelis, quae pure philosophica sunt, quantum per tempus licebit" (Pachtler 3, S. 281). Hier wird also der Versuch gemacht, die Metaphysik als selbständiges Lehrgebiet darzustellen, unabhängig von dem aristotelischen Texte, und zwar in einer merkwürdigen Reihenfolge der Abschnitte, die weder an Suarez erinnert, noch mir sonst aus einem Lehrbuch der Zeit bekannt ist [1]). Bezeichnenderweise ist nun aber dieser ganze Abschnitt über den philosophischen Unterricht, der auch sonst manche Abweichungen von dem Gewohnten zeigt, von späterer Hand durchstrichen und durch die Worte ersetzt: „Cursus triennalis traditur secundum praescriptum rationis studiorum in reg. prof. philos. 9, 10, 11" (Pachtler 3, S. 281 Anm.). Diese Neuerung konnte sich also nicht halten und es blieb bei der bloßen Aristoteleserklärung.

Mit dieser Art des Unterrichts mag es zusammenhängen, daß in Deutschland auf katholischer Seite ein Schrifttum, das die Metaphysik in eigenen, selbständigen Lehrbüchern darböte, nicht entstand, im stärksten Gegensatz zu den protestantischen Schulen. Auch Namen einzelner Lehrer für Metaphysik treten nicht hervor. Wenn wir dem Verzeichnis der Dillinger Professoren für Philosophie bei Specht (S. 286—90) entnehmen, daß fast keiner von ihnen länger als drei Jahre, also die übliche Zeit für einen philosophischen Kursus, in dieser Tätigkeit blieb, so ist es deutlich, daß eine so kurze Tätigkeit kein tieferes Eindringen erlaubte. Jeder wird sich mit der Darbietung des Üblichen begnügt haben. Zu individueller geistiger Entfaltung bot der Orden ja sowieso keinen Raum [2]).

---

1) Prantl, Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität, Bd. 2, S. 423 druckt dieselbe Anordnung ab; ebd. Bd. 1, S. 504 eine Vorschrift mit etwas anderer, aber ebenfalls ungewohnter Anordnung der metaphysischen Fragen.

2) Überhaupt sind mir auf meinen Entdeckungsfahrten durch die deutschen Bibliotheken metaphysische Werke deutscher Katholiken aus dieser Zeit nicht begegnet, während einzelne ausländische Werke sich außer denen der spanischen Jesuiten fanden (vgl. oben S. 27 Anm. 1). Ein selbständiges Werk ist mir erst ganz vom Ende des Jahrhunderts im katholischen Deutschland bekannt; es ist der „Cursus philosophicus" des St. Galler Abtes Sfondrati

Im Vergleich mit dem machtvollen Einsatz der neuen Philosophie im spanischen Katholizismus, wo sie durch die Bewegung der Gegenreformation emporgetragen wurde, sind die Anfänge im deutschen Protestantismus weit bescheidener. Man braucht die Bücher nur von außen anzusehen, um davon alsbalb einen starken Eindruck zu bekommen. Neben den zwei gewaltigen Foliobänden, in denen die Mainzer Druckerei Suarez' metaphysische Disputationen immer von neuem herausbrachte, oder den stattlichen Quartanten, die Fonsecas Kommentar zur Metaphysik enthalten, nehmen sich die oft mehr als bescheidenen Oktav- und Duodezbändchen der protestantischen Lehrer recht dürftig aus, nur selten schwingen sie sich zu einem etwas ansehnlicheren Quartbande auf. Da wird einem die verschiedene äußere Stellung der Bekenntnisse recht deutlich: auf der einen Seite die weltumspannende, auf die Weltmacht der Habsburger gestützte katholische Kirche, die durch den neuen, alsbald auch in der Philosophie führenden Orden der Jesuiten zu neuem Glanze kommt, auf der andern Seite die in zahllose Kleinstaaten zersplitterten protestantischen Kirchen, die noch durch den inneren Gegensatz der Lutherischen und Calvinisten geschwächt waren und es jedenfalls in Deutschland daher zu keiner größeren Stellung und Wirkung nach außen bringen konnten. Aber hinter der unansehnlichen Außenseite dieses protestantischen Schrifttums verbirgt sich freilich ein weit bewegteres inneres Leben. Während man sich in Deutschland auf katholischer Seite damit begnügte, die großen Werke der spanischen Philosophie zu übernehmen und zu eigenen Leistungen so gut wie gar nicht fortschritt, ja jene Werke kaum den eigenen Unterricht beeinflußten, setzte auf protestantischer Seite alsbald eine äußerst lebhafte schriftstellerische Tätigkeit ein, in der wir die wenn auch noch bescheidenen Ansätze der künftigen großen deutschen Philosophie erblicken müssen. So ist die katholische Philosophie der Zeit, so ansehnlich sie

---

(1695/96), und dieser war von Abstammung Italiener. Das obige Urteil über die geringe philosophische Originalität der deutschen Jesuiten des 17. Jahrhunderts wird im wesentlichen bestätigt durch B. Jansen, Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft Bd. 50, 1937) und Die Pflege der Philosophie im Jesuitenorden während des 17./18. Jahrhunderts, 1938. Vgl. auch B. Duhr a. a. O. Bd. II, 1, 1913, S. 523 bis 529 und Bd. III, 1921, S. 409—413. Zeitweise, besonders im Anfang, wurde auch über die Vernachlässigung des Aristoteles geklagt, aber er war dann nicht zugunsten eigener Leistungen zurückgetreten, sondern das philosophische Studium überhaupt verfallen (Duhr II, 1, S. 524 f.).

sich nach außen darstellt, doch in der Hauptsache rückwärts gewandt und zehrt von dem, was andere Zeiten und Völker geschaffen haben; die protestantische dagegen, so unscheinbar sie auftritt, birgt die Zukunft des deutschen philosophischen Geistes in ihrem Schoße.

Im Blick auf die geschilderten äußeren Verhältnisse lag es nahe, die protestantische Philosophie der Zeit nur als einen nicht einmal sehr kräftigen Nachklang der katholischen anzusehen. Nach der herkömmlichen Auffassung hätten sich die Protestanten, nachdem die Jesuiten ihren großen Schulbetrieb in Gang gebracht hatten, diesen bei den theologischen Auseinandersetzungen unterlegen gefühlt und sich daher bemüht, sich die gleichen geistigen Waffen zu beschaffen. Man schrieb dabei besonders dem Regensburger Religionsgespräch (1602) eine große Bedeutung zu. Dieser Auffassung hat man mit Recht widersprochen unter dem Hinweis darauf, daß die ersten Ansätze der neuen Bewegung auf protestantischer Seite schon in die neunziger Jahren des 16. Jahrhunderts, also ehe Suarez in Deutschland bekannt wurde, fallen. Demgegenüber hat wieder Eschweiler in seinem oben S. 5 genannten Aufsatz sehr stark die Abhängigkeit betont, mit dem Hinweis darauf (S. 272), daß kein systematisches Schulbuch der Metaphysik in Deutschland vor 1600 und damit vor der ersten Mainzer Ausgabe der Disputationen des Suarez erschienen sei. Gegen eine solche Überschätzung des spanischen Einflusses hat hierauf Lewalter in dem ebenfalls S. 5 genannten Buche Einspruch erhoben, da nach seiner richtigen Ansicht C. Martini und Arnisaeus anfangs das Werk des Suarez nicht gekannt hätten (S. 40). Lewalter unterscheidet zwei Richtungen, eine rein aristotelische, die von Italien ihren Ausgang genommen habe, und eine scholastische, die dann ihre stärkste Anregung aus Spanien erhielt (S. 32 ff.) [1]. Die letztere habe also einen zweifachen Ursprung, aus der Helmstedter Schule des C. Martini und aus Suarez (S. 75).

Um in dieser Frage, die ja nichts Geringeres als den Ursprung der eigentümlichen deutschen Philosophie betrifft, zu einem klaren und gerechten Urteil zu kommen, muß man sie in einen weiteren Zusammenhang hineinstellen und darf sie nicht nur danach entscheiden, ob und wann das eine Werk des Suarez zu wirken begann. Mindestens müßte neben diesem für den spanischen Einfluß doch auch Fonseca genannt werden, dessen Kommentar in seinen beiden ersten Bänden bedeutend älter ist als Suarez' Disputationen und der durch

1) Aber in Deutschland beschränkt sich gerade der jesuitische Unterricht, wie wir gesehen haben, wesentlich auf die Erklärung des Aristoteles.

die Lyoner Ausgaben schon seit den Anfängen der neunziger Jahre in Deutschland bekannt sein konnte. Besonders ist aber auch an Fonsecas Institutiones dialecticae zu erinnern, die schon 1564 erschienen und bereits 1567 und dann häufig in Deutschland nachgedruckt wurden. Sie behandeln unter anderm die für die Metaphysik der Zeit so wichtige Frage nach den Universalien, konnten also auch dieser Disziplin eine Anregung geben. Aber einzelne Bücher können eine Entwicklung wohl in bestimmter Weise beeinflussen, niemals aber eine so große Bewegung ganz neu hervorbringen. Vielmehr muß man auch solche Anregungen in einem weiteren Zusammenhang würdigen.

Es wird dabei gut sein, die verschiedenen Stufen, über die sich die neue philosophische Bewegung entfaltete, gesondert zu betrachten. Es sind drei: 1. der allgemeine Aristotelismus, 2. die Einbeziehung der aristotelischen Metaphysik in den Kreis der Lehrbücher, 3. der Übergang zu selbständigen Lehrbüchern.

1. Der Eifer für die aristotelische Philosophie ist im protestantischen Deutschland selbstverständlich niemals ganz erloschen. Dafür baute sich ja das Denken Melanchthons und das von ihm aufgeführte Lehrsystem viel zu sehr auf ihr auf [1]). Er selber hat sich, seit er sich nach den ersten stürmischen Wittenberger Jahren für die Erneuerung der Wissenschaften entschieden hatte, immer mit ihm beschäftigt und um sein (vor allem sprachliches) Verständnis gerungen. Aber diese Anknüpfung an Aristoteles' Philosophie geschah, wie man weiß, nur mit großer Vorsicht. In der Hauptsache waren es Dialektik, Rhetorik und die praktische Philosophie, die Melanchthon anzogen, also Gebiete, die auch der Humanist als notwendig für die Bildung anerkannte. Mit weit größerer Vorsicht wurden Physik und Psychologie zugelassen, die Metaphysik blieb überhaupt ausgeschlossen. Die innerste Neigung Melanchthons galt wohl sicher mehr der Philologie als der Philosophie, und davon ist die Auswahl beeinflußt. Je näher ein Gebiet der Mitte der Philosophie lag, um so mehr wurde es zurückgedrängt. Und Melanchthon selber hat dazu beigetragen, die Kenntnis des Aristoteles noch mehr zu verringern, nämlich durch die Abfassung seiner eigenen Lehrbücher, die überall den Unterricht auf den protestantischen Schulen beherrschten. Sie sollten einen Ersatz für die doch immer bedenklichen Werke des alten Heiden bieten, und sie haben sie zeitweise wirklich

1) Über Melanchthons Verhältnis zu Aristoteles vgl. Petersen, Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, S. 19—108.

ersetzt, wenn daneben natürlich auch ihre gelehrte Kenntnis immer bestehen blieb.

Der entschiedenere Aristotelismus, wie er in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an mehreren Universitäten sich anbahnte, muß daher doch als etwas Neues gelten. Er gliedert sich ein in die gesamteuropäische Bewegung der Zeit, die zuvor erwähnt wurde. Da er auf protestantischem Boden besonders in Süd- und Westdeutschland zuhause ist, so könnte man an einen Einfluß des damals dort vordringenden Jesuitenunterrichts denken, und daß einzelne Anregungen von diesem übernommen wurden, ist natürlich sehr wohl möglich. Aber ein Mann wie Owen Günther, der aus Holstein stammte, noch unter Melanchthon in Wittenberg studierte, um dann seine erste Professur in Rostock zu erhalten, von wo er zu seiner entscheidenden Wirksamkeit nach Jena, dann nach Helmstedt berufen wurde, kam niemals in unmittelbare Berührung mit dem Katholizismus und den Jesuitenschulen, und er gehört doch zu den Hauptvertretern der neuen Richtung. Wir werden daher mehr an die allgemeine philosophische Bewegung der Zeit denken müssen, die sich in gleicher Weise durch die katholischen und protestantischen Länder erstreckte. Teilweise ist der Zusammenhang mit Italien, dem Hauptlande der Aristoteles-Renaissance, deutlich. Der Grund liegt sicherlich vor allem in einem Bedürfnis nach größerer philosophischer Vertiefung, als es durch die Lehrbücher Melanchthons befriedigt wurde, und das sich doch gewiß auch selbständig und urwüchsig in den protestantischen Teilen Deutschlands geltend machte, von denen die ganze kommende philosophische Bewegung ausgehen sollte.

Die bekanntesten Vertreter dieses neuen Aristotelismus sind Jakob Schegk (1511—87, seit 1543 Professor in Tübingen); der Begründer der Altdorfer Schule Philipp Scherb, der in Italien studiert hatte, hierauf Professor der Philosophie in Basel und seit 1586 bis zu seinem Tode im Jahr 1605 Professor an der Nürnberger Universität Altdorf war; der Italiener Julius Pacius, der zuerst in Genf, hierauf 1585—94 in Heidelberg lehrte, von wo er nach Sedan und später nach Montpellier, Padua und Valencia ging. Er ist hauptsächlich Jurist, hat aber auch Kommentare zu Aristoteles' Logik und Physik geschrieben und besonders dessen sämtliche Werke 1597 griechisch mit lateinischen Übersetzungen herausgegeben und damit der Zeit ihre am meisten benutzte Aristoteles-Ausgabe geschaffen. Endlich der schon genannte Owen Günther,

der 1570 nach Jena berufen wurde mit dem besonderen Auftrag, über Aristoteles zu lesen, und der dann seit 1576 bis zu seinem Tode 1615 eine reiche Wirksamkeit in Helmstedt entfaltete. Neben diesen ließen sich gewiß noch manche andere nennen. Auch Corn. Martini, der dann die Metaphysik einführte, hat sich in seiner Lehrtätigkeit vor allem als Vertreter der aristotelischen Logik gefühlt.

Das Neue dieser Bewegung gegenüber der älteren, mehr an Melanchthon ausgerichteten Art, liegt zunächst in dem unbefangeneren Anschluß an Aristoteles, wenn dabei natürlich auch der Rahmen des theologischen Lehrsystems nirgends gesprengt wird. Dadurch wird zugleich der Kreis der behandelten aristotelischen Schriften erweitert. Es entspricht den naturwissenschaftlichen Neigungen der Zeit, daß die Physik sich einer größeren Beliebtheit erfreut. Auch Ethik und Politik werden vielleicht noch ausführlicher als früher und losgelöst von theologischen Absichten als rein weltliche Gebiete im Anschluß an Aristoteles behandelt [1]). Ganz besonders aber erstreckt sich das Interesse auf die L o g i k. Die Erneuerung der strengen logischen Arbeit auf der Grundlage von Aristoteles' Organon darf wohl als die eigentliche Leistung dieser Männer des neuen Aristotelismus gelten. Sie soll jetzt die etwas unklare Mischung logischer und metaphysischer Gedanken ablösen, die Melanchthon in seiner Dialektik vorgetragen hatte. Diese bot eine einfache, wenn auch sicher sehr gesunde Kost für die ersten Anfänge geistiger Ausbildung; an deren Stelle soll nun eine streng wissenschaftliche, in die Tiefen der Logik wirklich eindringende Arbeit treten. In dem Kampf gegen die ramistische Logik ist diese Bewegung vor allem erstarkt.

2. In dieser ersten Schicht des neuen Aristotelismus blieb die Metaphysik noch ausgeschlossen. Sie war ja unter den Gesichtspunkten des Protestantismus das gefährlichste Buch, dem der leidenschaftliche Zorn Luthers am meisten gegolten hatte. Auch von den italienischen Aristotelikern konnte hier keine Anregung kommen, denn auch sie als Nachfahren der Humanisten vernachlässigten dies Gebiet und hatten ihre Neigung vor allem der Logik und daneben der Physik zugewandt. So ist es ein entschieden neuer Ansatz, als man nun in dem letzten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts sich auch auf protestantischem Boden der Metaphysik zuwandte, und zwar zunächst dadurch, daß man die Erklärung des Aristoteles auch auf dies Werk miterstreckte.

---

1) So etwa von Wolfgang Heider, über den meine Philosophie an der Universität Jena S. 20—24 zu vergleichen.

Die frühesten Bücher, die wir hier kennen, nehmen merkwürdigerweise von demselben Wittenberg ihren Ausgang, von dem siebzig Jahre zuvor die heftigsten Bannflüche gegen die Metaphysik ergangen waren. Hier war damals Daniel Cramer (1568—1637) Professor der Logik, ein Sohn der Neumark, der an verschiedenen norddeutschen Universitäten studiert hatte und von Wittenberg 1595 als Pastor und Gymnasialprofessor nach Stettin ging. Er muß über die Metaphysik vorgetragen haben, denn er ließ im Jahre 1594 seine „Isagoge in Metaphysicam Aristotelis" erscheinen, die sicherlich aus der Lehrtätigkeit hervorgewachsen ist. Werden doch die Überschriften als Fragen des Schülers gegeben, denen der Lehrer antwortet. Und in der Vorrede an den Leser zur 2. Auflage (1601) erklärt der Verfasser ausdrücklich, daß die Schrift für den Unterricht bestimmt sei, damit nicht so viel diktiert zu werden brauche. Das Buch ist Tycho Brahe gewidmet, und es wird auf den Zusammenhang der Astronomie und Metaphysik hingewiesen; jene geht bis zur Bewegung als erster Ursache zurück, diese steigt zum Prinzip der Bewegung auf, von dem primus motus zum primus motor. Die starke Betonung des theologischen Ziels sollte in mancher Hinsicht für Wittenberg bezeichnend bleiben. Doch fühlt sich Cramer auch ganz im Zusammenhang der modernen Wissenschaft; in der Widmung der 1. Auflage wird sogar Kopernikus ganz arglos erwähnt, was in der 2. Auflage allerdings getilgt ist. In den Prolegomena rollt er ein Programm der Metaphysik auf, zunächst völlig unabhängig von dem aristotelischen Texte, so daß auch die spätere Form des selbständigen metaphysischen Lehrbuchs bei ihm schon vorbereitet ist. Ihr Gegenstand sei das ens inquantum ens, und sie habe dessen affectiones, principia und species zu behandeln. Ihr Nutzen für alle Wissenschaften wird hervorgehoben; von der Logik wird sie abgegrenzt, da deren Gegenstand intentional, der ihre real, jene daher die Dienerin, diese die Herrin der andern Wissenschaften sei. So wird hier schon in den stolzen Tönen von der Metaphysik geredet, wie es das ganze 17. Jahrhundert hindurch üblich bleiben sollte. Seinen Stoff verteilt Cramer auf drei Traktate, deren Gliederung er mit den Büchern des Aristoteles in Übereinstimmung zu bringen sucht. Dabei gelten ihm, wie das üblich war, die ersten fünf Bücher als nur einleitend, und er sieht daher von ihnen ab. Der erste Traktat soll de affectionibus entis handeln, und zwar über das ens per se und per accidens (= Buch 6), über Akt und Potenz (Buch 9) und das unum (Buch 10), doch schickt er diesem die Lehre vom verum und bonum

voraus, für die er in Aristoteles' Buch keine Unterlage findet; der zweite Traktat über Substanz und Accidens (Buch 7), und besonders über die natürliche Substanz (Buch 8); der dritte De intelligentiis et substantiis divinis (Buch 12). Die Durchführung dieses großen Programms ist dann freilich recht dürftig, indem überall nur die allereinfachsten Bestimmungen gegeben werden. Bezeichnend ist aber, wie die Anordnung des aristotelischen Werkes sehr frei behandelt und deutlich zu einer eigenen Gliederung hingestrebt wird. Cramer selber hat die hier gestellte Aufgabe nicht weiter verfolgt. Sein Hauptwerk, das er in seinem neuen Wirkungskreise schuf, war eine pommersche Kirchenchronik (1602 u. ö.); sonst kennen wir noch theologische Schriften von ihm.

Aber der von ihm gegebene Anstoß wirkte in Wittenberg fort. Man scheint ein Bedürfnis nach weiterer metaphysischer Literatur gespürt zu haben. Und so gab der Magister Zacharias Sommer 1596 Versors „Quaestiones in primam Aristotelis philosophiam" neu heraus und ließ sich dazu von Salomon Gesner (1559—1605), der seit 1593 als Professor der Theologie in Wittenberg wirkte, ein Vorwort schreiben. Man hat sich seit Troeltsch [1]), der zuerst auf diese Ausgabe hinwies, gewöhnt, den Hauptnachdruck auf Gesners Vorwort zu legen und damit in diesem wohl gar einen der Neubegründer der Metaphysik zu sehen. Aber die freundlich vorsichtigen Worte, mit denen er ihr Studium empfiehlt, entspringen nicht aus einer Denkhaltung, die fähig gewesen wäre, dieses Gebiet der Zeit neu zu gewinnen. Dazu gehörte mehr Wagemut und Begeisterung. Er schätzt ihren Wert nur vom Standpunkt der Theologie, was Cramer keineswegs getan hatte; ihre unklassische Sprache ist ihm unangenehm, und er warnt vor ihrem Mißbrauch. Nützlich sei sie vor allem im Kampf gegen die Calvinisten, weil sie lehre, die Begriffe reinlich zu scheiden (z. B. das infinitum bei der Frage nach dem finitum capax infiniti). Von besonderem Werte ist ihm daher das fünfte Buch, das der Begriffsunterscheidungen, das Cramer als einleitend mit beiseite gelassen hatte. In diesem Sinne empfiehlt er die Neuausgabe Versors und erklärt, daß niemand ohne Metaphysik in Theologie und andern Wissenschaften recht gebildet sein könne. Geht man von diesem Vorwort aus, so muß man in der Tat in den inneren Lehrstreitigkeiten zwischen den protestantischen Bekenntnissen den Hauptantrieb für die neue Bewegung sehen.

---

1) Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 1891, S. 104 ff.

Aber ein so eingeschränktes Lob pflegt keine Begeisterung zu wecken, aus der allein eine neue Geistesbewegung zu entspringen vermag. Der Gegensatz zu den Reformierten hat bei Gesner einen ganz persönlichen Grund, zeitlebens lag er mit ihnen im Streite [1]), und es ist daher kein Wunder, daß er auch die Einführung der Metaphysik unter diesem Gesichtspunkt beurteilte. Eher spüren wir schon etwas von dem späteren Wittenberger Geiste des Jakob Martini und Balthasar Meisner, die die neue Wissenschaft auch wesentlich nur um der Theologie willen schätzen und sie deshalb in strengen Grenzen halten möchten [2]).

Dagegen redet ein ganz anderer Geist aus der bisher, so viel ich sehe, noch nie beachteten Epistola dedicatoria des Zacharias Sommer, und wir werden in ihm daher den eigentlichen Urheber der Neuausgabe sehen müssen. In den beigegebenen Lobgedichten wird denn auch er allein als solcher gepriesen und Gesner gar nicht erwähnt. Sommer redet begeistert von dem Streben des Menschen nach Erkenntnis; wer nach spekulativem Intellekt lebt, lebt wie Gott. Von der Theologie ist keine Rede, dagegen beruft er sich ganz humanistisch öfters auf Platon und Cicero und preist den Ardor studii bei den alten Philosophen Thales, Demokrit, Mercurius ter maximus, Anaxagoras, Sokrates und besonders Platon und Aristoteles. Nach Gesner dagegen hat der Teufel seine Irrlehre den Menschen besonders durch Heraklit, Demokrit und Epikur eingeflößt. So steht Sommer mehr auf der Linie von Cramer. Leider wissen wir nur wenig von ihm. Die Dresdener Landesbibliothek besitzt ein Heft von vier Blatt, das 1601 in Wittenberg gedruckt ist, Gedichte einiger Freunde an Zacharias Sommer, Adjunkten der Wittenberger philosophischen Fakultät, gerichtet, als er Wittenberg verließ, um als Rektor nach Kaschau in Ungarn zu gehen. Sommer wird hier als Leuchte der aristotelischen Wissenschaft gepriesen. Das umfangreichste dieser Gedichte ist von dem bekannten späteren Mediziner Daniel Sennert; auch unter den Lobgedichten auf Sommer vor der Neuausgabe des Versor ist eines von Sennert. Sonst kennen wir von ihm außer einer Disputation über die Artikel der Ausgburger Konfession vom Jahre 1598 (Wolfenbütteler Bibliothek), die nichts weiter ergibt, aus viel späterer Zeit (Jena

1) Vgl. Zedlers Universallexikon 10, 1292 f. und Jöcher, Gelehrtenlexikon 2, 970 f.

2) Jakob Martini druckt Gesners Vorrede 1618 in seinem Vernunftspiegel S. 866—70 ab und gibt S. 871 f. ihre Hauptgedanken deutsch wieder.

1633) eine kleine Sammlung von Epigrammen, in denen ein christlicher Humanismus zum Ausdruck kommt (Berliner Staatsbibliothek). Aus dem Titel jener Lobgedichte und dem der Epigramme geht hervor, daß Sommer Schlesier war und aus Friedeberg am Queis stammte.

In denselben Jahren rührt es sich auch anderwärts. In Altdorf hatte Philipp Scherb den strengen Aristotelismus eingeführt. Dort lehrte Nikolaus Taurellus (1547—1606), der allerdings nur zum Teil in den hier verfolgten Zusammenhang gehört, da er ein mehr selbständiger Denker war und daher die Schranken der Schulphilosophie durchbrach. Er hatte schon im Jahre 1573 sein Buch „Philosophiae triumphus, hoc est metaphysica philosophandi methodus" veröffentlicht, wohl überhaupt das erste Buch eines Protestanten, das den Namen der Metaphysik auf dem Titel trägt, doch schlägt es einen ganz andern Weg als die Schulmetaphysik ein. Taurellus will aus den dem menschlichen Geiste eingeborenen Prinzipien eine christliche Philosophie entwickeln. Er hat dabei eine Ahnung davon, daß in dem Christentum tiefere philosophische Wahrheiten enthalten sind, als sie der Humanismus aus der antiken Überlieferung zu schöpfen vermochte. Aber diese Wahrheiten zu entwickeln, gelingt ihm nicht recht, weil es ihm gerade an dem fehlt, worin die Zeit ihre Stärke suchte, an der Schärfe der begrifflichen Unterscheidungen. Und so fand er wenig Beachtung. Jetzt weist auch er auf Aristoteles hin und veröffentlicht seine „Synopsis Aristotelis metaphysices ad normam christianae religionis explicatae, emendatae et completae" (1596), erschienen bei Wilhelm Anton in Hanau, in dem gleichen Verlag, wie die erste Auflage von Cramers Isagoge, der auch sonst noch zahlreiche metaphysische Schriften der Zeit herausbringen sollte. Hier wird nun Aristoteles ganz dem christlichen Glauben unterstellt. Der Nutzen seiner Werke bestehe nur soweit, als sie die geoffenbarten Wahrheiten bestätigen, und in diesem Sinne sei auch die Metaphysik zu gebrauchen, was bisher von den Erklärern nicht oder nicht richtig geschehen sei. Schon der allgemeine Teil bespricht daher hauptsächlich mit der Religion zusammenhängende Fragen, der besondere wird geradezu als Theologia philosophica bezeichnet und handelt von den unkörperlichen Substanzen. Aristotelische Stellen werden angeführt und im christlichen Sinne erklärt, alles ist aber recht dürftig.

Einführungen und Kommentare zu Aristoteles' Metaphysik bringen auch die folgenden Jahre noch manche. Da sie wohl alle aus

der Vorlesungstätigkeit herausgewachsen sind, müssen sie zeitlich für älter als ihr Erscheinungsjahr gelten. So wurden von dem Philosophen und Arzt Johann Ludwig Hawenreuter, der seit 1574 in Straßburg lehrte, ohne sein Wissen durch Schüler seine Kommentare zu Aristoteles veröffentlicht, und darunter 1604 auch der zur Metaphysik. Da Hawenreuter seit 1596 nur noch Professor der Physik war, so möchte man glauben, daß er diese Erklärung in seinen Vorlesungen schon vor 1596 gegeben hat. Es handelt sich um eine Ausgabe der Metaphysik mit lateinischer Übersetzung, der dann kapitelweise die Erklärung folgt. Eine allgemeine Einleitung ist vorausgeschickt, in der über Wesen, Einteilung und Nutzen der Metaphysik gehandelt wird. Mit der Logik habe sie nur dem Namen nach denselben Gegenstand. Auch Hawenreuter sieht die Bücher 1—5 als einleitend an, dann folgt in Buch 6 die Behandlung des Seienden, in Buch 7—9 die der sinnlichen und zusammengesetzten Substanz, in Buch 10—12 die der einfachen und abgetrennten. Die Metaphysik hat einen doppelten Nutzen: für alle Wissenschaften durch Erklärung der allgemeinen Unterscheidungen, und für sich selbst, indem sie zur Kenntnis der abstrakten Dinge und Gottes selber hinführt.

Ähnliche Schriften entstanden zu Anfang des 17. Jahrhunderts in Altdorf. Hier lehrte Ernst Soner seit 1605 als Nachfolger Scherbs bis zu seinem Tode im Jahre 1612; sein Nachfolger wurde Michael Piccart, der aber schon seit 1599 die Logik vertrat. Piccart ließ im Jahre 1605 eine „Isagoge in lectionem Aristotelis" erscheinen, in der er eine allerdings sehr gedrängte Übersicht über sämtliche Schriften gibt und dabei zuletzt auch die Metaphysik behandelt, indem er kurz über Namen, Gegenstand und Einteilung derselben spricht, die Fragen, die üblicherweise in die Einleitung zur Metaphysik gehören. Viel bedeutender ist der große Kommentar von Soner, den aber, da Soner socinianischer Irrlehren verdächtig war, erst Felwinger 1657 herauszugeben wagte. Auch Soner schickt eine allgemeine Einleitung voraus, in der er die Fragen nach Namen, Gegenstand, Würde, Nutzen, Verfasser, Überschrift und Einteilung des Werkes behandelt. Nach ihm zerfällt es in eine Tractatio de principiis und eine de affectionibus entis (S. 17). Er gibt dann für jedes Buch zuerst ein allgemeines Argumentum und bespricht anschließend die einzelnen Probleme. Dieser Altdorfer Aristotelismus wurde durch Felwinger fortgesetzt, der ihm noch 1644 in seiner „Philosophia Altdorphina", einer Sammlung von

Disputationen seiner Vorgänger, ein stattliches Denkmal setzte. Er ist auch selber der Schöpfer eines umfangreichen Kommentars zu Aristoteles' Metaphysik, Buch 1—6, c. 2, den er unter dem Titel „Collegium metaphysicum“ in einer langen Reihe von Disputationen von 1638—66 erscheinen ließ. Erst bei Felwinger faßt die spätere Art des selbständigen Lehrbuchs auch in Altdorf Fuß, nämlich in seinen „Institutiones metaphysicae“ 1637, von denen sich leider nur der erste Teil auffinden ließ. Aber ein solches Buch steht hier ganz vereinzelt [1]).

In diesen Zusammenhang gehört auch das Buch des aus Marburg stammenden Prinzenerziehers am Hofe des Grafen von Pfalz-Veldenz, Johann Werner Capella, „Metaphysicae sive primae philosophiae copiae-cornu“ (1617). Er behandelt elf Bücher, aber nicht in fortlaufendem Kommentar, sondern in Gestalt einzelner Quaestionen.

Haben wir nun in dieser Aufnahme der Metaphysik in den Kreis der zu erklärenden aristotelischen Schriften einen Einfluß des Jesuitenunterrichts zu sehen? Die Jesuiten lehrten seit den fünfziger und sechziger Jahren in Deutschland über Aristoteles' Metaphysik, und Altdorf, in dem diese Art besonders fest wurzelte, war rings von ihren Schulen in Ingolstadt, Eichstätt und Regensburg, in Bamberg und Würzburg umgeben [2]). Auch bei Straßburg, wo Hawenreuter Ähnliches versuchte, hatten sie seit 1580 ein Kollegium in Molsheim [3]). Hier wird man wohl eine gewisse Anregung von seiten der Jesuiten zugeben können; der Wunsch, hinter ihrem Unterricht nicht zurückzubleiben, mochte mitwirken. Aber die neue Bewegung allein hieraus abzuleiten, geht wiederum nicht an, und zwar im Hinblick auf Wittenberg, wo wir das Interesse an dem aristotelischen Werke so deutlich aus eigenem Antrieb in den neunziger Jahren entspringen sahen, wobei ein Einfluß der Jesuiten nicht in Frage kommt. Hier in Mitteldeutschland ging man dann aber, wie wir gleich sehen werden, sehr rasch zu eigenen Lehrbüchern über.

---

1) Schwierigeren philosophischen Fragen gehen die Altdorfer mehr aus dem Wege. So will Scherb in seinen „Theses philos. de universalibus“ (am Eingang der Philosophia Altdorphina abgedruckt) th. 13 zu der berühmten Universalienfrage keine Stellung nehmen. Auch Felwinger behandelt sie in seinem großen „Collegium metaphysicum“ nicht.

2) Keinesfalls darf man mit Lewalter S. 20 die Altdorfer Art in Gegensatz zum Jesuitenunterricht stellen, da sie gerade dem in Deutschland üblichen am meisten ähnelt.

3) B. Duhr a. a. O. I, S. 133—36.

Dahinter blieb man in Süddeutschland zurück und auf der Stufe, über die auch die Jesuiten in ihrem Unterricht nicht hinausgingen. Und so wird man am ehesten in diesem Zurückbleiben eine Einwirkung der katholischen Umwelt sehen dürfen. Die selbständigen Institutionen Felwingers sind so viel später, als ähnliche Schriften sonst im Protestantismus, daß nicht ihr Erscheinen, sondern der späte Zeitpunkt desselben auffällt.

3. Die dritte Stufe, die des selbständigen Lehrbuchs der Metaphysik, wächst in Mitteldeutschland sehr rasch aus der zweiten hervor. Sie ist schon bei Daniel Cramer im Keime vorhanden, denn er kündigt sein Buch zwar als Einleitung in Aristoteles' Metaphysik an und bemüht sich auch, seine Gliederung mit den Büchern dieses Werks in Übereinstimmung zu bringen. Aber er geht dabei doch ziemlich gewaltsam damit um, indem er ihre Reihenfolge im Sinne seines eigenen Aufbaus verändert. Man kann sein Buch auch als eine Einleitung zur Erklärung der aristotelischen Metaphysik betrachten, wie wir sie ähnlich in den sonstigen Kommentaren finden. Aus diesen Einleitungen wächst das eigene Lehrbuch hervor; bei Cramer ist der Übergang deutlich.

Ein ganz ähnliches Gepräge trägt die nächste hier zu besprechende Schrift, die den in seiner Zeit berühmten Marburger Professor Göckel (Goclenius 1547—1628) zum Verfasser hat, also die Bewegung auch innerhalb des reformierten Bekenntnisses einleitet. Göckel lehrte dort seit 1581 zuerst Physik, später auch Mathematik, seit 1589 Logik, zu der er 1603 auch noch die Ethik erhielt. Er war eine ungemein bewegliche und vielseitige Persönlichkeit, die sich nach Weise der Zeit in allen möglichen Wissenschaften betätigte, und ein anregender Lehrer, der eine große Anzahl Schüler gehabt hat. Besonders bezeichnend für ihn ist sein „Conciliator philosophicus" (1609), den Petersen nicht das „gräßlichste Werk" hätte nennen dürfen, da sein Gedanke, die verschiedenen philosophischen Lehren miteinander auszugleichen und in Thesis, Antithesis und Conciliatio miteinander zu versöhnen, nicht nur ganz dem umfassenden Geiste der scholastischen Philosophie entspricht, sondern auch bei den besten deutschen Denkern der Zukunft, einem Leibniz, Kant und Hegel, wiederkehrt. Auch ein „Lexicon philosophicum" (1613, griechisch 1615) hat er verfaßt. Dieser bewegliche Mann war auch auf die Metaphysik gestoßen und ließ 1598 eine „Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica" drucken.

Vielleicht war er von Taurellus angeregt, den er zusammen mit Scherb in dem Widmungsschreiben grüßen läßt. Das Buch ist aus seinen Vorlesungen hervorgewachsen, die Vorrede an die Studenten im September 1597 unterschrieben; die Beschäftigung reicht also noch einige Jahre weiter zurück.

Die Schrift zerfällt in zwei Teile, von denen der erste, „Praecepta metaphysica", das ganze System enthält, der zweite in metaphysischen Disputationen einzelne Fragen noch besonders behandelt. In dem ersten Teil werden in jedem Kapitel Lehrsätze aufgestellt, denen sich dann Anmerkungen anschließen. Behandelt wird hier Kap. 1 nach einleitenden Erörterungen über die Definition der Prima Philosophia das Seiende, Kap. 2—15 die Affektionen des Seienden, und zwar zuerst die einfachen, die sogenannten Transcendentia, die allen Dingen zukommen (unum, verum, bonum), dann die conjunctae, die nur „per disiunctionem cum ente convertuntur", d. h. von denen jedes Seiende immer nur ein Glied an sich trägt (Akt und Potenz, Prinzip und Prinzipiat, Notwendigkeit und Zufälligkeit, Universalität und Partikularität usw.) [1]. In den letzten drei Kapiteln wird über Substanz und Akzidens gehandelt, wobei die übersinnliche Substanz kein besonderes Kapitel erhält; die theologischen Fragen treten also sehr zurück. In der Vorrede gibt Göckel noch eine zweite mögliche Einteilung, deren Ausführung er für später verspricht, doch ist mir eine solche Schrift nicht bekannt. Danach will er eine scientia universalis und particularis unterscheiden, und er nennt jene, indem er diesen Namen von dem der Metaphysik trennt, Prima Philosophia. Sie handle vom Seienden, seinen Affektionen und Modi (Substanz und Akzidens). Die scientia particularis behandle die bestimmten Teile des Seienden, und zu ihr gehöre auch die Metaphysik, die scientia transnaturalis oder supranaturalis sei und nach ihrem vorzüglicheren Teile auch Theologia oder divina scientia heiße. Ihr Gegenstand sei das immaterielle Seiende, d. h. Gott, die Intelligenzen (Engel) und die anima rationalis a corpore secreta, soweit sie naturali lumine rationis erkannt werden können [2]. Damit sucht Göckel

---

1) Diese für den Aufbau der deutschen Metaphysiken entscheidende Einteilung der Affektionen geht auf Duns Scotus und seine Schule zurück, vgl. dessen Opera IV S. 112 und 384 und V 2 S. 729 und 1300 Wadding, und Petrus Tartaretus, Opera III Venedig 1621 fol. 303 DE.

2) Diese Unterscheidung der Prima Philosophia als Lehre von den Transzendentien von der Metaphysik als natürlicher Theologie geht auf Pererius

also die weltlichen Aufgaben der Prima Philosophia zu sichern, indem er sie unter Verwendung der beiden zur Verfügung stehenden Namen von der Metaphysik als der Theologia naturalis unterscheidet. Ausgeführt scheint er diese Auffassung aber nicht zu haben; auch in den Noten, die er Timplers Metaphysik beigab, hat er keinen Gebrauch davon gemacht (praef.).

Mit den beiden Einleitungen von Cramer und Göckel ist das selbständige Lehrbuch der Metaphysik eigentlich schon auf protestantischem Boden eingeführt. Um es in dauerhafter und maßgebender Gestalt hinzustellen, mußten sich nur Männer der Sache annehmen, die bereit waren, ihr ganzes Leben der Philosophie zu widmen, was bei jenen beiden nicht der Fall war. Und diese Männer kamen und griffen die ihnen gestellte Aufgabe auch noch während der neunziger Jahre an. Seit 1592 war Cornelius Martini in Helmstedt Professor der Logik, und er hat hier in den Jahren 1597—99 eine geschlossene Darstellung der Metaphysik vorgetragen. Diese wurde handschriftlich verbreitet und nach einer solchen Abschrift begann 1603 Johann Gerhard in Jena Vorlesungen über Metaphysik zu halten. Ein Schüler des C. Martini, der ihn wohl auch noch in den neunziger Jahren hörte, war Jakob Martini, von 1602 an Professor der Logik in Wittenberg, wo er alsbald im Jahre 1603 mit metaphysischen Disputationen begann, die 1603/04 als „Theorematum metaphysicorum Exercitationes“ gedruckt wurden. 1605 erschien Corn. Martinis Darstellung als „Metaphysica commentatio“ zugleich in Wittenberg und Straßburg. In denselben Jahren wurde auf reformierter Seite das für lange maßgebende, wenn auch viel umstrittene Lehrbuch geschaffen. Clemens Timpler, seit 1595 Professor am Gymnasium in Steinfurt, nahm dort eine umfassende Lehrtätigkeit auf, aus der eine ganze Reihe alle Gebiete der Wissenschaft umspannender Lehrbücher hervorgewachsen ist. Als erstes derselben erschien 1604 das „Metaphysicae systema methodicum“, durch eine Vorrede von Göckel eingeführt. In diesen Werken, denen rasch weitere folgten, steht die neue Wissenschaft fertig da.

Hier müssen wir nun zum letztenmal die Frage nach dem Einfluß von katholischer und insbesondere jesuitischer Seite stellen. Es kommen hierfür nur Suarez' Disputationen in Frage, da der

zurück („De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus“, zuerst in Rom 1562, in Köln 1595, 1603 und 1618 gedruckt, l. I De philosophia c. 7).



Jesuitenunterricht in Deutschland, wie wir sahen, zu dieser Stufe nicht fortschritt. Suarez' Schrift ist 1597 in Salamanca erschienen; aber von dieser Ausgabe ist heute kein Stück in Deutschland aufzutreiben, und man wird annehmen dürfen, daß sie hier mindestens in protestantischen Kreisen unbekannt geblieben ist. Erst die Mainzer Ausgabe von 1600 kann seine Bekanntschaft verbreitet haben. Die neue Wissenschaft ist aber schon 1594 in Cramers Einführung nach ihrem Aufriß vollkommen kenntlich; 1598 ließ Göckel seine zuvor schon vorgetragene Einführung drucken. Diese Schriften sind also früher entstanden, als Suarez' Schrift auch nur in Salamanca erschien. Seit 1597 trug C. Martini seine Metaphysik vor und sie zeigt, wie zu erwarten, keine Kenntnis des Suarez. Das alles liegt vor dessen Einwirkung; die neue Wissenschaft ist also da, ohne daß man überhaupt etwas von ihm wußte. Timpler sagt in der Widmung seines 1604 erschienenen Werkes, daß er sich erst wenige Jahre vor dem Drucke der Metaphysik zugewendet habe. Dann konnte er also von vornherein Suarez berücksichtigen, und in der Tat weist er an nicht wenigen Stellen auf dessen Werk hin, jedoch fast immer polemisch. Man wird daher eher annehmen müssen, daß Timpler durch Suarez mit zur Schaffung seines Werkes angeregt war, ihm aber ein eigenes, erheblich abweichendes System hat entgegensetzen wollen. Ein tieferer Einfluß kommt gerade bei Timpler gar nicht in Frage, denn der Aufbau seiner Metaphysik ist so eigentümlich und von dem aller andern abweichend, daß er sicher seinem eigenen Kopfe entsprungen ist.

Übrigens zeigen auch die frühen lutherischen Metaphysiken in ihrem Aufbau wesentliche Unterschiede von Suarez, die dann weithin in der folgenden Literatur maßgebend blieben [1]). 1. Der Gegenstand ist bei beiden das ens qua ens, aber schon daran, was nun als wesentliche und daher zuerst herauszuhebende Bestimmung des Seienden gilt, scheiden sich die Wege. Für Suarez sind es die ewigen Attribute des göttlichen Seins, das unum verum bonum; für C. Martini dagegen sind es die im endlichen Sein waltenden Kräfte von Potenz und Akt, die anderseits bei Suarez nur an untergeordneter Stelle (Disp. 31 s. 3 als Essenz des endlichen Seins und Disp. 43 als eine Art der Qualität) erscheinen. Geschichtlich hat das seinen Grund wohl darin, daß Suarez von der Erklärung des Thomas herkommt und daher von den im ersten Teil der Summa

---

1) Auf einige hat bereits Lewalter S. 60 Anm. 2 hingewiesen.

dargelegten Eigenschaften Gottes ausgeht, C. Martini dagegen von der aristotelischen Metaphysik, die nach den von ihm als einleitend angesehenen sechs ersten Büchern im siebenten sich dem Seienden zuwendet, das dann im achten als sinnliche Substanz betrachtet wird, und als deren wesentliche Bestimmung im neunten die Lehre von Akt und Potenz entwickelt wird. Daß diese Begriffe vor allem der Physik entstammen, ist bekannt. Suarez sieht das Seiende also von Gott her, C. Martini von der Welt her. 2. Auch im speziellen Teil besteht eine wesentliche Abweichung. Suarez teilt die Arten zuerst in das Unendliche und Endliche, und gliedert nur das letztere in Substanz und Akzidens. Die meisten Protestanten dagegen unterscheiden mit C. Martini die Arten des Seienden zuerst in Substanz und Akzidens und behandeln den Gottesbegriff als Art der Substanz. 3. Die Einteilung der Affektionen in einfache und verbundene, die wir schon bei Göckel fanden, hat auch C. Martini, und sie ist von da her eine feste Lehre sämtlicher deutscher Metaphysiker geworden, eine Einteilung, die auf die Scotisten zurückgeht [1]). Suarez dagegen behandelt nur die einfachen Affektionen, nämlich das unum, verum, bonum. Überhaupt finden sich bei den Deutschen, wohl im Anschluß an das Buch 5 der aristotelischen Metaphysik weit mehr Affektionen des Seienden. 4. Die Lehre von den Ursachen entwickelt Suarez zu einem großen selbständigen Teil zwischen der Lehre von den Affektionen und von den Spezies, während man in Deutschland die Ursachen den affectiones coniunctae zuzählt [2]).

So ist die Metaphysik in Deutschland also von vornherein in einer von Suarez wesentlich abweichenden Gestalt vorhanden. Trotzdem mußte ein so bedeutendes Werk wie das des spanischen Jesuiten, in dem die katholische Metaphysik sich in abgeschlossener Vollendung darstellte, auf die eben sich erst entwickelnde protestantische Metaphysik einen mächtigen Einfluß ausüben. Nicht nur, daß im besonderen weiterhin vielfach darauf Rücksicht genom-

---

1) Siehe oben S. 58 Anm. 1.

2) Nur ganz wenige deutsche Metaphysiken machen hiervon eine Ausnahme, so Arnisaeus' „Epitome metaphysices" und das merkwürdige, aus dem Nachlaß herausgegebene Buch „Metaphysica" des früh verstorbenen Johannes Lippe aus Straßburg (1585—1612). Beide stellen aber im Unterschied zu Suarez die Lehre von den causae vor die der Affektionen; sie sehen in den Ursachen eben die Prinzipien des Seienden, wie sie bei Lippe ausdrücklich bezeichnet werden. Abweichend ist auch die Anordnung in Scheiblers Sentenzenbuch.

men wurde, sondern es gab einzelne Darstellungen, die mehr der Gliederung des Suarez folgen, so schon Jakob Martini in seinen „Partitiones et quaestiones metaphysicae“, die aus 1611 gehaltenen Disputationen hervorgewachsen sind. Gerade die Lutheraner suchen manchmal bei ihm Anlehnung gegen die zu selbständigen und von der Überlieferung abweichenden Aufstellungen eines Timpler. Aber daß sie sich einfach ihre Gedankengänge von ihm hätten vorschreiben lassen, davon kann keine Rede sein. Etwas von der hohen und selbständigen philosophischen Begabung, die das protestantische Deutschland im 18. und 19. Jahrhundert gezeigt hat, ist auch schon im 17. Jahrhundert zu spüren.

Aber wenn wir damit annehmen müssen, daß die neue Form der Metaphysik in allen drei Konfessionen unabhängig voneinander entstanden ist — denn auch Timpler konnte, als er seine Darstellung niederschrieb, noch nichts von der des C. Martini wissen —, so erhebt sich um so mehr die Frage nach ihrem Ursprung. Denn eine Verwandtschaft in Aufbau und Durchführung ist bei allen Verschiedenheiten doch deutlich. Daß die Prinzipien, Affektionen und Arten des Seienden zu behandeln, Aufgabe der Metaphysik sei, wird von allen Seiten behauptet. Es ist nicht glaublich, daß so Übereinstimmendes unabhängig voneinander gleichzeitig an mehreren Stellen entstanden sei. Da aber für den Ursprung eine wechselseitige Beeinflussung nicht in Frage kommt, so sieht man sich nach einer gemeinsamen Quelle um.

Unmittelbare Vorlagen scheint es allerdings nicht zu geben. Man möchte sie in der Philosophie des ausgehenden Mittelalters, also etwa im 15. Jahrhundert, suchen, an die man in der Schulphilosophie dieser Zeit über Renaissance und Reformation hinweg doch eigentlich anknüpft. Aber es ist nichts Derartiges bekannt [1]). Und so muß das Bedürfnis nach zusammenfassenden Lehrbüchern der Metaphysik, in denen die Lehre von dem Seienden in den Vordergrund gestellt wird, doch als etwas Neues gelten. Die mittelalterliche Summenliteratur ist demgegenüber doch immer weit stärker theologisch bestimmt. Eine solche Verselbständigung der „Ontologie“, die schließlich, wie wir sehen werden, im protestantischen Deutschland sogar zur völligen Ausscheidung der natürlichen Theo-

1) Auch Professor Grabmann (München), der mich mehrfach in bezug auf die mittelalterliche Philosophie mit seinem freundlichen Rat unterstützt hat, wofür ich ihm auch an dieser Stelle danken möchte, wußte keine Werke zu nennen, die dafür in Betracht kämen.

logie und ihrer Verweisung in eine besondere Wissenschaft führte, kannte man im Mittelalter weniger, höchstens in kurzen Abrissen wie in Thomas' Schrift „De ente et essentia" kommt so etwas vor.

Den gemeinsamen Ursprung wird man nirgends anders suchen können als in Aristoteles' Metaphysik selber und der im Anschluß daran entstandenen Kommentarenliteratur. Nach einer Seite ist diese Bewegung ja zweifellos aus der Forderung des Rückgangs auf die antiken Quellen entstanden, die der Humanismus erhob. Da man diese aber für die Zwecke der eigenen, aus der des Mittelalters hervorgewachsenen Scholastik verwenden wollte, wandte sich damit die Aufmerksamkeit zugleich auch den Kommentaren zur Metaphysik zu. Von solchen sind im Lauf des 16. und 17. Jahrhunderts eine ganze Reihe im Druck erschienen (vgl. oben S. 36). Es ist kein Zufall, daß auch auf protestantischer Seite gleich zu Beginn der neuen Bewegung ein Metaphysikkommentar, nämlich der des Versor, neu herausgegeben wurde. Von neuen Erscheinungen gewinnt der große Kommentar des Fonseca einen ganz besonderen Einfluß; in ihn ist die ältere Arbeit im wesentlichen hineingearbeitet.

In diesen Kommentaren tritt nun aber immer deutlicher ein Widerspruch zutage, der schon in der aristotelischen Metaphysik selber angelegt ist, und den wir heute zu erklären versuchen, indem wir in dem weitläufigen Werke mehrere, zu verschiedenen Zeiten entstandene Schichten unterscheiden. Es werden nämlich von Aristoteles mehrfach sehr bestimmte und auf eine klare Gliederung hinweisende Angaben über Aufgabe und Gegenstand der Metaphysik gemacht. Aber diese stimmen durchaus nicht überein, und es ist keine ganz leichte Frage, wie sie miteinander zu vereinigen seien. Daran haben die scholastischen Kommentatoren, da ihnen eine geschichtliche Erklärung aus Aristoteles' Entwicklung ganz fern lag, eine bedeutende Arbeit gesetzt, und sie haben damit die Aufgabe der Metaphysik allseitig entfaltet, indem sie den verschiedenen, von Aristoteles an verschiedenen Stellen vorgebrachten Auffassungen gerecht zu werden suchten. So ergab sich von selbst eine Gliederung der Metaphysik in verschiedene Teile, von denen jeder einer bestimmten Aufgabe gewidmet sein sollte. Diese Gliederung auch in Aristoteles' eigenem Werke wiederzufinden, haben sich die Erklärer dann lebhaft bemüht; aber das mußte bei der nur geschichtlich zu verstehenden Anordnung oder besser Unordnung der Bücher von vornherein vergeblich sein. Dieser Zwie-

spalt zwischen der von Aristoteles selber herausgestellten Aufgabe der Metaphysik und ihrer Durchführung konnte nicht verborgen bleiben, und so konnte leicht und an verschiedenen Orten unabhängig voneinander der Wunsch entstehen, jener Aufgabe in einem besser geordneten Werke gerecht zu werden, das seine Gliederung aus den verschiedenen Teilen der Aufgabe erhielt.

Die Weise, in der die Kommentatoren die verschiedenen Angaben des Aristoteles über die Aufgabe der Metaphysik vereinigt hatten, wurde maßgebend für ihren Aufbau. Daß dieser Aufbau in der aristotelischen Schrift selber so mangelhaft gegeben war, wurde der Anlaß zur Abfassung eigener Schriften.

Über die Aufgabe der Metaphysik handelt Aristoteles und handeln ausführlicher noch seine Erklärer am Eingang des ersten und am Eingang des vierten Buches. Folgende Stellen seien nach der damals meist verbreiteten und auch der meist benutzten Ausgabe des Pacius beigegebenen Übersetzung des Bessarion angeführt. l 1 c 1 Appellatam sapientiam circa primas causas et principia omnes arbitrantur versari. c 2 Oportet enim primorum principiorum et causarum eam speculativam esse. l 4 c 1 Est quaedam scientia, quae speculatur ens, prout ens est, et quae ei per se insunt. c 2 Quaedam enim, quoniam substantiae, entia dicuntur, quaenam quoniam passiones substantiae ... Quare entis quoque quot species sunt, et species specierum speculari, unius scientiae genere est. Aus demselben l 4 c 2 könnte noch Ähnliches angeführt werden, doch bringt es nichts Neues. Daß diese Erklärungen über die Aufgabe der Metaphysik ohne weiteres miteinander übereinstimmen, wird niemand behaupten wollen, und ein Versuch, sie miteinander zu vermitteln, ist von Aristoteles nicht gemacht. Aber jedenfalls sind hier die Begriffe herausgehoben, die in der Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts die Gliederung der Metaphysik bestimmen: das ens prout ens, die Ursachen und Prinzipien, die Affektionen und die Arten.

Deutlicher wird das noch in den Kommentaren. So sagt Albert in seinem Kommentar zur Metaphysik l 1 tr 1 c 2 n 3, nach seiner und aller Peripatetiker Ansicht sei das Subjekt derselben das ens inquantum ens est et ea, quae sequuntur ens inquantum est ens, nämlich die passiones eius, als welche er die Ursache, Potenz und Akt und derartiges anführt. Hier stehen das ens und seine passiones also schon im Vordergrund. Prinzip und Ursache sollen betrachtet werden nicht als das ens begründende, sondern

aus ihm hervorgehende (ebd. n 3 und 4). Und l 4 tr 1 c 3 n 4 bezeichnet er es als die Aufgabe derselben Wissenschaft, die species entis inquantum est ens zu betrachten. Damit sind die Hauptglieder, die dann später für den Aufbau maßgebend werden sollten, schon deutlich herausgehoben: das Seiende und seine Zustände, denen, wie später in der deutschen Schule, auch Prinzip und Ursache zugerechnet werden, und die Arten des Seienden.

Thomas äußert sich im Prolog zu seinem Metaphysikkommentar über die Aufgabe dieser Wissenschaft. Sie sei scientia maxime intellectualis und behandle daher maxime intelligibilia. Das könne aber in dreifachem Sinne genommen werden. 1. Ex ordine intelligendi, nach dem Grade der Gewißheit, und da diese aus der Erkenntnis der Ursachen gewonnen werde, so sei sie eine Wissenschaft von den ersten Ursachen; danach heiße sie Prima Philosophia. 2. Ex comparatione intellectus ad sensum. Insofern habe sie es mit den allgemeinsten Prinzipien zu tun, das ist das ens et ea, quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Insofern heiße sie Metaphysik. 3. Ex ipsa cognitione intellectus. Insofern behandle sie, was am meisten von der Materie getrennt ist, und zwar nicht nur gedanklich (secundum rationem), wie in der Mathematik, sondern auch nach dem Sein, nämlich Gott und die Intelligenzen. Danach heiße sie scientia divina oder Theologie. Diese dreifache Betrachtung gehöre zu einer Wissenschaft, denn die von der Materie getrennten Substanzen sind zugleich allgemein und die ersten Ursachen des Seins. Weiterhin heißt es, daß die Metaphysik das ens commune betrachte, seine causae und passiones. Am Anfang von Buch 4 wird dann lectio 1 a gesagt, daß die Wissenschaft nicht nur das Subjectum betrachte, sondern auch die ihm zukommenden Akzidenzen, und ebd. g, daß auch die species entium zu ihrer Betrachtung gehören. So sind bei Thomas dieselben Begriffe da, doch rechnet er nicht wie Albert Ursache und Prinzip zu den Zuständen des Seienden, sondern das Seiende selber wird als Ursache und Prinzip bestimmt, und dies alles auf die substantia separata bezogen. Die theologische Bedeutung der Metaphysik wird so mehr betont als von Albert [1]).

1) Es ist merkwürdig, daß in all diesen Punkten die eigentümliche deutsche Schulmetaphysik der Protestanten mehr zu Albert steht, während die Spanier mehr Thomas folgen. Daß jene den Kommentar Alberts gekannt haben, ist aber nicht sehr wahrscheinlich, denn die erste Gesamtausgabe seiner Werke erschien erst 1651 und die Sonderausgabe der Metaphysik Venedig 1494 war nicht sehr verbreitet (Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Bd. I, Nr. 683).

Eng an Thomas schließt sich der Kölner Thomist Johannes Versor an, dessen Kommentar zuerst gegen Ende des 15. Jahrhunderts und dann neu 1596 in Wittenberg gedruckt wurde. Er übernimmt in dem Proömium wörtlich die Ausführungen über den dreifachen Sinn, in dem die maxime intelligibilia, von denen diese Wissenschaft handle, verstanden werden könnten (S. 3—6 der Ausgabe Sommers). Ebenso werden (S. 6) das ens commune, seine causae und passiones als Gegenstand dieser Wissenschaft genannt und zu Beginn des vierten Buches (S. 177) Substanz und Akzidens. Sämtliche Teile der künftigen Lehrbücher der Metaphysik sind bereits in dem Satze (S. 13) bezeichnet: Haec scientia est de ente communi, ut de subjecto, de Deo et intelligentiis, ut de fine, et de decem categoriis, ut de partibus eius, et de caeteris transcendentibus, ut de passionibus eius.

Von Duns Scotus sei nur aus der „Expositio in XII libros Metaphysicorum" (Metaphysica textualis), deren Echtheit freilich nach dem Schlußwort zweifelhaft sein muß, die aber sicher aus skotistischen Kreisen stammt, die Erklärung über den Gegenstand der Metaphysik angeführt, wie sie l 4 s 1 gegeben wird. Danach ist es Sache einer Wissenschaft, ihr subjectum, die partes subjecti, und die passiones subjecti zu untersuchen (c 1 n 1). Die Metaphysik betrachtet das ens ut ens, die prima principia und primae causae (c 1 n 4). Als partes entis werden Substanz und Akzidens angegeben (c 1 n 5). Die passiones entis werden in unicae und disjunctae eingeteilt (c 2 n 9) [1].

Von den späteren Erklärungen sei nur der in dieser Zeit besonders einflußreiche und besonders für Suarez entscheidend wichtige Kommentar des Petrus Fonseca erwähnt. Auch er kommt besonders am Eingang des vierten Buches auf die Aufgabe der Metaphysik zu sprechen. So gibt er im Proömium eine Disposition des vierten Buches, nach dem das erste Kapitel von dem Subjekt dieser Wissenschaft handle (dazu heißt es c 1 b: Eius scientiae subjec-

1) Nach einer verbreiteten Ansicht (s. Überwegs Grundriß, Bd. II, 11. Auflage, S. 507) wäre Antonius Andreas der Verfasser der Expositio. Dessen „Quaestiones super XII libros Metaphysicae", von denen mir das Exemplar der bayrischen Staatsbibliothek in München bekannt ist (Hain 975), haben allerdings wörtlich dasselbe Proömium wie die Expositio, wodurch der Irrtum vielleicht entstanden ist. Im übrigen sind sie aber eine verkürzende Bearbeitung von Duns' „Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis", die auch in der Literatur erwähnt wird (Cavellus, Judicium, letzter Absatz, in Duns' Werken, Bd. IV, Lugdunum 1639).

tum est ens quatenus ens, quae quaerit causas et principia entis, quatenus ens est), das zweite von den Teilen dieses Gegenstands und seinen eigentümlichen Affektionen, das dritte und die folgenden Kapitel von den ersten Prinzipien. Über die Affektionen heißt es dann c 1 q 1 s 2 noch genauer: Illud est primum et adaequatum subjectum huius scientiae, cui primo conveniunt primae et maxime generales passiones, seu proprietates ... ut unum, verum, bonum et si quae sunt aliae huiusmodi. Und er fügt der Erklärung des zweiten Kapitels eine ausführliche Behandlung des unum, verum, bonum an, die weit über den aristotelischen Text hinausgeht, und die man als unmittelbares Vorbild für Suarez ansehen muß. Auch die species entis hebt er heraus, wenn er in der Explanatio c 2 h sagt: Una scientia genere versabitur circa omnes species entis. Bemerkenswert sind auch noch die Erörterungen im Proömium zum fünften Buch. Es ist den verschiedenen Bedeutungen der Begriffe gewidmet, wobei es sich nicht nur um eine Unterscheidung von Namen handle, sondern die sich wie das ganze Werk überhaupt auf die Dinge selber bezögen. Dabei könne man eine gewisse Ordnung erkennen, indem zuerst die Unterscheidungen für die Prinzipien und Ursachen des Seienden besprochen würden (wohl c 1—6), dann die für das Seiende und seine Teile (c 7), endlich (c 9 ff.) de distinctione affectionum sive passionum entis gehandelt werde. Dieser Hinweis ist wichtig, da zweifellos auch die protestantischen Metaphysiker ihre den Kreis des unum, verum, bonum überschreitenden affectiones entis in der Hauptsache diesem Buche entnommen haben. Auch hier geht Fonseca gelegentlich weit über den aristotelischen Text hinaus, so wenn er im Anschluß an c 28 von der Gattung ausführlich die ganze Universalienfrage aufrollt. In solchen Darlegungen ist er selber schon durchaus auf dem Wege zum selbständigen Lehrbuch.

Es ist wohl deutlich, daß in diesen Kommentaren mehr noch als im Texte des Aristoteles selber die Grundlagen gegeben sind für Darstellungen der Metaphysik, wie sie uns in den Lehrbüchern des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts vorliegen. Wenn diese Wissenschaft das Seiende als Seiendes, dessen Prinzipien, Zustände und Arten behandeln soll, so mußte man, um all diesen Aufgaben gerecht zu werden, zu einer Gliederung kommen, wie wir sie in jenen Büchern finden. Daß sie einander im ganzen ähneln, im einzelnen aber doch stark voneinander abweichen, findet eben darin seine zwanglose Erklärung, daß die verschiedenen Aufgaben fest-

lagen, die Art ihrer Vereinigung aber freigegeben war. Auch gewisse, später deutlicher hervortretende Unterschiede, wie die mehr oder weniger starke Betonung des Theologischen, wie die Frage, ob die Ursachen eine selbständige Behandlung neben dem Seienden verlangen oder den Affektionen desselben zugerechnet werden müssen, sind hier schon vorbereitet. Dabei scheint die eine Linie von Thomas über Fonseca zu Suarez zu laufen, während die deutschen Metaphysiker in der Gefolgschaft des C. Martini mehr Verwandtschaft mit Albert und Duns zeigen, ohne daß selbstverständlich der Zusammenhang mit Thomas fehlte.

Auf die Versuche der Kommentatoren, eine diesen verschiedenen Aufgaben angemessene Gliederung des aristotelischen Werkes selber nachzuweisen, soll nicht näher eingegangen werden. Sie waren zum Mißerfolg verurteilt, weil sie von der, wie wir heute wissen, falschen Voraussetzung seiner planmäßigen und einheitlichen Entstehung ausgingen. Und die Erklärer stoßen bei ihrer vergeblichen Mühe manchen Seufzer über die merkwürdige Anordnung aus. Sie müssen, um nur einigermaßen durchzukommen, die ersten vier bis fünf Bücher als Einleitung nehmen, wo über Natur, Gegenstand und Verfahren dieser Wissenschaft gehandelt werde. In Buch 6 würden dann bestimmte Formen des Seienden, nämlich das akzidentelle und das secundum quod, ausgeschieden. Alle übrigen Bücher (7—12, da 13 und 14 nicht erklärt werden) handeln von der Substanz, und zwar 7—9 von der sinnlichen, eingeteilt nach den zehn Prädikamenten (7—8) oder nach Potenz und Akt (9). Das zehnte Buch vom Einen kann nicht recht untergebracht werden, Albert will es mit zur physischen Substanz rechnen. Das merkwürdige elfte Buch soll dann den Übergang zur übersinnlichen Substanz bringen, und das zwölfte die Lehre über diese selber.

Abgesehen davon, daß auch nur die eben angeführte Gliederung sich nicht ohne Gewaltsamkeiten durchführen läßt, braucht es keiner weiteren Ausführung, daß danach die von den Erklärern selber herausgearbeiteten Aufgaben der Metaphysik zu einer höchst unzureichenden Darstellung kommen. Der eigentliche Gegenstand, das Seiende, seine Prinzipien und Affektionen, werden so eigentlich nur einleitungsweise und wie im Ansatz behandelt. Der Hauptteil bespricht die partes oder species entis, nämlich die sinnliche und übersinnliche Substanz. Wie sich das Werk für die Kommentatoren darstellte, zeigte sich so ein starkes Mißverhältnis zwischen dem gesteckten Ziel und der tatsächlichen Durchführung. Und in

diesem Mißverhältnis müssen wir zweifellos einen der stärksten Antriebe sehen, der die Lehrer der Zeit veranlaßte, zu eigenen Darstellungen überzugehen, die der gestellten Aufgabe vollständiger und in besserer Gliederung gerecht würden.

2. DIE EINZELNEN HOCHSCHULEN.

Wir haben es mit einer Schulwissenschaft zu tun. Das gesamte hier zu behandelnde Schrifttum ist für den Unterricht geschaffen, entweder als Lehrbuch, das ihm zugrunde gelegt wurde, oder als Disputationen, mit denen er seinen Abschluß fand. Es ist deshalb eng mit der einzelnen Hochschule verbunden, wenn selbstverständlich auch Wirkungen von der einen zur andern nicht fehlen. Daher ist es von beträchtlichem Umfang, weil jeder selbständigere Gelehrte sich verpflichtet fühlte, mit eigenen Darstellungen hervorzutreten. Nur wenige Bücher fanden eine größere, in der Zahl ihrer Auflagen ausgedrückte Verbreitung. Um einen Überblick zu gewinnen, geht man daher am besten von den einzelnen Universitäten aus und berichtet von der an ihnen geleisteten Arbeit.

Von den katholischen Hochschulen ist allerdings nichts Weiteres zu erzählen, da sie, wie wir S. 42—45 sahen, über die Stufe der Aristoteleserklärung nicht hinauskamen. Das gleiche scheint auch für die süddeutschen protestantischen Schulen zu gelten; über die bekannteste, Altdorf, ist oben S. 55—56 das Nötige gesagt. Aufs ganze gesehen, vollzieht sich die Entwicklung der lutherischen Metaphysik in Mitteldeutschland, und sie ist hier besonders an die Universitäten Helmstedt, Wittenberg, Gießen und Jena geknüpft; einzelne Ausläufer reichen nach Berlin, Danzig und Königsberg. Setzen wir für Wittenberg Halle und für Helmstedt Göttingen ein, so sind es die gleichen Namen, an die sich auch die große Entwicklung im 18. und im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts knüpft. Die Philosophie des reformierten Bekenntnisses entfaltet sich mehr in Westdeutschland, auf einer Linie, die etwa durch die Namen Heidelberg, Herborn, Duisburg, Steinfurt bezeichnet wird. Zeitweise kommt Marburg dazu. Sie fließt dann ohne feste Grenze in die holländische Philosophie hinüber und wird im Laufe des 17. Jahrhunderts fast ganz dorthin abgedrängt. Etwas werden wir daher auch die Holländer zu berücksichtigen haben. Da die Entwicklung in den beiden Bekenntnissen sehr verschieden verläuft, sollen ihre Hochschulen getrennt besprochen werden.

Bei der Entstehung der neuen Bewegung hat zeitlich keines der beiden Bekenntnisse einen entscheidenden Vorsprung. Da die Philosophie der Calvinisten aber allmählich aus Deutschland verschwand und in Holland bald dem Cartesianismus verfiel, während aus der lutherischen die späteren Bewegungen der deutschen Philosophie hervorwuchsen, so scheint es zweckmäßig, die reformierten Hochschulen vorauszunehmen.

a) Die reformierten Hochschulen.

Heidelberg.

In Heidelberg blühten gegen Ende des 16. Jahrhunderts die aristotelischen Studien. Pacius, Jurist, aber zugleich einer der bekanntesten Aristoteliker der Zeit, wirkte dort 1585—94 (siehe oben S. 49) [1]. Neben ihm wurde die aristotelische Logik von Joh. Jungnitz, seit 1590 durch Jakob Christmann vertreten. Unter den Theologen nimmt 1586—1602 Daniel Tossanus eine hervorragende Stellung ein. Für uns kommen zwei jüngere Männer in Betracht, die von dieser Hochschule ausgingen und der reformierten Metaphysik ihre weithin maßgebende Gestalt geben sollten: Clemens Timpler und Bartholomäus Keckermann. Beide wurden im Herbst 1592 immatrikuliert (Matr. II, S. 162 f. Nr. 201 und 227). Jener verließ die Stadt bereits 1595 wieder, Keckermann blieb bis 1602, um dann in seine Vaterstadt Danzig zurückzukehren.

Hier soll zuerst von Keckermann (1571—1609) gesprochen werden, da sein Büchlein gleich hier abschließend behandelt werden kann. Er war in Heidelberg als Lehrer am Gymnasium tätig und erhielt 1600 die Professur für hebräische Sprache. Die Grundlagen seiner für den Unterricht bestimmten Schriften mögen bis zu seinem Heidelberger Aufenthalt zurückreichen, wenn er seine Haupttätigkeit auch erst später als Rektor in Danzig ausübte. In der Theologie war er als kühner Neuerer bekannt, der es unternahm, das Mysterium der Trinität vernunftgemäß zu beweisen. Für die Philosophie schuf er eine Reihe Lehrbücher, nach seinem Tode in den zwei Bänden „Systema systematum" (1613) zusammengefaßt. Für uns kommt nur das „Scientiae metaphysicae compendiosum systema" in Betracht, im Todesjahre Keckermanns 1609 heraus-

1) Daß er schon 1594 und nicht, wie Schwab, Syllabus rectorum S. 179 angibt, 1595 Heidelberg verließ, geht aus der Heidelberger Akte, Univ.-Arch. I 3 Nr. 16 hervor.



gegeben, und zwar, wie die Widmung des Herausgebers an Göckel beweist, nach seinem Tode.

Auch in diesem Buche zeigt Keckermann seine große Selbständigkeit. Anstatt nämlich, wie sonst üblich und schon von Cramer und Göckel festgelegt, von dem Seienden, seinen Zuständen und Arten zu handeln, legt Keckermann die Arten seiner Haupteinteilung zugrunde, indem er im ersten Teil die Substanz, im zweiten das Akzidens behandelt. Damit fällt die natürliche Theologie unter den Tisch, worin ihm schon Göckel vorangegangen war. Zwar bezeichnet er in dem einleitenden ersten Kapitel die Metaphysik als die Wissenschaft des Seienden, aber ihr besonderer Gegenstand ist das principale et primarium ens, das durch sich selber ist und Substanz heißt. An der Substanz werden dann ihr Prinzip und ihre Modi betrachtet. Jenes ist die essentia, dieses sind die Affektionen, die er in ursprüngliche (primi) und abgeleitete (orti) einteilt. Jene sind die bekannten, unitas, veritas, bonitas, denen er (auch dies ungewöhnlich) als secundarii noch perfectio und pulchritudo anreiht; diese sind von den ersten abgeleitet und zugleich comparati, d. h. jedesmal zwei aufeinander bezogene Begriffe. Zuletzt folgt dann die Einteilung der Substanz in Geist und Körper, jener ist einfach, weil nicht aus Materie und Form. Im zweiten Teil wird von dem ens secundarium gehandelt, nämlich zuerst von den Akzidenzen, die auch selbständig dargestellt werden, da Keckermann nicht einfach die bekannte Zehnerreihe des Aristoteles gibt, sondern nur vier, und zwar gegliedert in prima (generalis: Qualität und specialis: Quantität) und orta (actio und passio); dann von dem ens complexum (nämlich aus Substanz und Akzidens), dem ens apparens und dem Gegensatz des ens (non-ens, falsum). Zuletzt empfiehlt er die bekanntesten metaphysischen Bücher der Zeit, darunter auch besonders Suarez. Dessen Empfehlung bedeutet also auch hier keineswegs einen Anschluß an seine Gedanken. Unter den deutschen Metaphysikern nennt er Jakob Martinis Exercitationes (1603/04) und Timplers System (1604), dagegen nicht C. Martinis Commentatio (1605) oder Arnisaeus' Epitome (1606). Danach möchte man die Niederschrift in das Jahr 1604/05 verlegen.

Bemerkenswert an der Darstellung ist das starke Hervorheben des Substanzbegriffs. Es erinnert das schon etwas an die „moderne" Philosophie, deren Hauptfrage ja ebenfalls dem Wesen der Substanz gilt, und man spürt die größere Nähe des reformierten Den-

kens zum westeuropäischen, die sich später so stark geltend machen sollte. Keckermanns Buch hatte ziemlichen Erfolg und erlebte bis 1619 mehrere Auflagen, konnte sich also gut neben dem noch einflußreicheren Werke seines Studiengenossen Timpler halten.

Der bedeutendste unter den reformierten Metaphysikern ist zweifellos Clemens T i m p l e r. Über sein Leben war bisher sehr wenig bekannt (s. Allg. D. Biogr.). Es ist mir aber durch Unterstützung der Archivverwaltungen von Leipzig, Heidelberg und Burgsteinfurt gelungen, unsere Kenntnisse etwas zu erweitern.

Clemens Timpler (in Leipzig Tümpler geschrieben) ist nach den Angaben über den Zeitpunkt seiner Immatrikulation, seines Baccalaureats und Magisteriums wahrscheinlich 1567 oder anfangs 1568 und zwar in Stolpen in Sachsen geboren, das damals zum Bistum Meißen gehörte (Kirchenbücher aus jener Zeit sind dort nicht mehr vorhanden). Sein Geburtsort liegt nicht weit von dem Fichtes, Lessings und Jakob Böhmes; er beweist wohl sicher, daß seine Familie dem lutherischen Bekenntnis angehörte. Vermutlich ein Verwandter von ihm, Andreas Timpler Stolpensis, war 1608 Adjunkt der philosophischen Fakultät in Wittenberg. Clemens wurde in Leipzig 1580 (wegen zu großer Jugend ohne Eidesleistung) immatrikuliert, 1587 zum Baccalaureus und wohl Anfang 1589 zum Magister promoviert (vgl. jüngere Matr. I, S. 475). Er muß für die calvinische Lehre gewonnen sein, denn als im Jahre 1592 nach dem Tode des Kurfürsten Christian sich die Bekämpfung des Calvinismus in Sachsen verschärfte, wurde als einer, der die Konkordienformel nicht unterschrieben habe, auch M. Clemens Tümpler, privatus praeceptor, im Mai 1592 von der Universität verwiesen. Er wandte sich nach Heidelberg, der Hochburg des reformierten Bekenntnisses, wurde hier am 28. September 1592 immatrikuliert (Matr. II, S. 162), und noch im selben Jahre erscheint sein Name in der Matrikel der Theologiestudenten als Alumnus collegii Casimiriani. Er muß sich rasch durchgesetzt haben, schon am 5. Oktober 1592 erhält er ein Stipendium philosophicum, und im Januar 1593 wird er zu einem der Regentes collegii Casimiriani ernannt (Univ. Arch. I, 3 Nr. 51, fol. 138). Im November 1594 promoviert er neun Baccalaurien (ebd. fol. 139), und 1595 finden wir ihn unter den beiden Regentes coll. Cas., die dem Senat angehören (fol. 144). Als er im Juli 1595 auf seine Stelle verzichtet, um dem Ruf nach Steinfurt zu folgen, wird er als regens primus des Kollegiums bezeichnet (I, 3 Nr. 17, fol. 215). Als Regent des Kollegiums wird er wohl den ganzen Umfang philosophischer

Vorlesungen vorgetragen haben. Daß aber damals (in der ersten Hälfte der neunziger Jahre) schon die Metaphysik darunter gewesen sei, wird man bezweifeln dürfen; nach seinen eigenen Angaben in der Widmung seiner Metaphysik hat er sich erst wenige Jahre vor 1604 dieser Wissenschaft zugewandt [1]).

So wichtig Heidelberg also für die Entwicklung der künftigen Metaphysik des reformierten Bekenntnisses gewesen ist, an ihr selbst scheint keine Metaphysik betrieben zu sein. Und auch im Laufe des folgenden Jahrhunderts hat die Hochschule nichts dafür geleistet, ja die theoretische Philosophie wurde dort überhaupt nach Ausweis der Akten während des ganzen 17. Jahrhunderts stark vernachlässigt. Auch die Logik wurde fast immer von Professoren vertreten, deren Hauptgebiet ein anderes war, und die daher auch nichts darüber veröffentlicht haben. Jahrelang war die Stelle überhaupt unbesetzt, oft wurde sie nur vertretungsweise versehen. Die häufigen Versicherungen der Fakultät über die Wichtigkeit des Faches wirken daher nicht sehr echt. Wie überhaupt auf reformiertem Boden, sieht man hier schon ziemlich frühzeitig nach der westeuropäischen Philosophie aus, was die bekannten Verhandlungen des Kurfürsten mit Spinoza 1672 beweisen, der zweifellos als Anhänger des Descartes berufen werden sollte.

Steinfurt.

Timpler ging nach Steinfurt (heute Burgsteinfurt in Westfalen), wo der Graf Bentheim als Landesherr kurz zuvor ein Gymnasium academicum gegründet hatte, an das er bedeutende Männer zog [2]). Außer Timpler gehörte auch der Theologe Conrad Vorstius und der Jurist Althaus zeitweise zu seinen Lehrern. Der Boden für Philosophie war gut vorbereitet, da Otto Casmann 1589—94 hier gewirkt hatte [3]). Timpler nahm eine angesehene Stellung ein,

---

1) Von seinen Schriften aus der Heidelberger Zeit ist nur eine bekannt, das „Exegema philosophicum trium praecipuorum et gravissimorum theorematum“ (1594), das die Weimarer Landesbibliothek besitzt. Es ist von keiner weiteren Bedeutung. Eine „Oratio de opinione“ (1595) steht im Katalog der Berliner Staatsbibliothek, wird dort aber vermißt.

2) Vgl. darüber Möller, Geschichte der vormaligen Grafschaft Bentheim, 1879 und Döhmann, Beiträge zur Geschichte der Stadt und Grafschaft Steinfurt, 1900—1909.

3) Vgl. über ihn Mahnke im Stader Archiv, Neue Folge, Heft 4, 1914, S. 142 bis 190.

heiratete in eine wohlhabende Familie Deichmann, wodurch er Hausbesitzer wurde, und war mehrfach Prorektor. Am 28. Februar 1624 ist er etwa 56jährig gestorben [1]). In diesen gesicherten Verhältnissen hat er offenbar eine reiche Lehrtätigkeit entfaltet, aus der ein bedeutendes Schrifttum hervorwuchs. Als erste seiner Schriften erschien 1604 sein metaphysisches System, dann 1605—07 in drei Teilen eine Physik, der 1617 noch eine Optik folgte, 1608—11, ebenfalls in drei Teilen, eine praktische Philosophie, 1612 eine Logik und 1613 eine Rhetorik. Alle diese Werke sind als Systema methodicum bezeichnet. Endlich folgten (1618) noch Exercitationes philosophicae. Wir haben es nur mit dem ersten und mit dem letzten Werke zu tun.

Timplers „Metaphysicae systema methodicum" erschien zuerst 1604 in Steinfurt mit einer Widmung an den Grafen Bentheim und einer Vorrede von Göckel, in der dieser die Selbständigkeit des Verfassers rühmt. Bedeutende Männer, sagt Timpler in der Widmung, hätten ihn zur Herausgabe ermuntert; wir werden dabei vor allem wohl auch an Göckel zu denken haben. Das Werk verbreitete sich rasch. Noch im selben Jahre 1604 erschien ein Nachdruck in Licha, zu dem sogar Göckel Scholien beigesteuert hatte; später (1607) kamen noch zwei Nachdrucke in Frankfurt und Marburg heraus. So sah sich Timpler veranlaßt, das Werk selber neu herauszubringen. Es ging jetzt in den Verlag von Wilhelm Anton in Hanau über, der viele philosophische Werke dieser Zeit verlegt hat und bei dem Timpler schon die beiden ersten Bände der Physik hatte erscheinen lassen. Obwohl die neue Ausgabe die Jahreszahl 1606 trägt, wendet sich Timpler in der Vorrede bereits gegen den Frankfurter Nachdruck von 1607. Der Text der Metaphysik ist im wesentlichen unverändert, es ist ihm aber als eine Einführung eine „Technologia seu tractatus generalis de natura et differentiis artium liberalium" vorausgeschickt; außerdem sind Scholien Göckels beigefügt. In dieser Gestalt konnte das Werk dann noch drei weitere Male bis zum Jahre 1616 in Hanau erscheinen [2]).

Timplers Werk ist das erste geschlossene Lehrbuch der Metaphy-

---

1) Diese Angaben nach freundlichen Mitteilungen des Professors Döhmann, Burgsteinfurt.

2) Die Ehem. Königl. Bibl. in Hannover besitzt eine Ausgabe angeblich aus dem Jahre 1666. Das L in der Jahreszahl auf dem Titel ist aber deutlich mit Tinte nachgetragen, so daß 1616 zu lesen ist. Zu dieser Ausgabe gehört aber nur Titel, Widmung und Vorrede, der Druck des Textes dagegen ist der der Marburger von 1607.

sik von größerem Umfang, das in Deutschland geschaffen wurde; auch C. Martinis Schrift erscheint daneben nur wie ein Abriß. In Aufbau und Gliederung ist es sehr selbständig und weicht von der Gestalt, in der die Metaphysik weiterhin unter Führung der beiden Martini meist vorgetragen wurde, so sehr ab, daß es zur Zielscheibe einer fortgesetzten Polemik von seiten der lutherischen Philosophen wurde und sich auf die Dauer nicht halten konnte, nicht einmal in reformierten Kreisen. Aber zuerst fand es, wie die Auflagen erweisen, starke Verbreitung. Es nimmt sehr häufig auf Suarez Bezug, aber fast immer polemisch, so daß es geradezu gegen ihn geschrieben scheint. In einzelnem stimmt es daher auch im Aufbau mit Suarez überein (z. B. werden Akt und Potenz auch von Timpler unter die Qualität verwiesen, I 5 c 3). Die Absicht, die Timpler mit seinem Werke verfolgte, und die er in dem Widmungsschreiben bezeichnet, ist die gleiche, die überhaupt damals zur Abfassung metaphysischer Lehrbücher führte. Bei Aristoteles und seinen Erklärern sei die Metaphysik, die Grundlage aller anderen Disziplinen, weitläufig und verworren dargestellt, darum will er sie in ein kurzes, methodisches System bringen. Jedem Kapitel werden kurz formulierte Theoremata vorausgeschickt und von diesen die wichtigsten dann durch Quaestionen oder Problemata erläutert.

Bedeutsam ist schon die vorangestellte Technologie. Es ist eine allgemeine Wissenschaftslehre, vielleicht als Einleitung zu allen seinen systematischen Schriften gedacht. Das Wesen und die Gesetze der ars liberalis werden behandelt; sie ist die doctrina, durch die der Mensch gebildet und gelehrt wird. Diese Bestimmung der Wissenschaft als ars erregte schon starken Widerspruch. Sie wird dann in eine äußere und innere eingeteilt; jene ist das System der Wissenschaft, diese der habitus intellectualis des Menschen.

Das Werk selber zerfällt in fünf Bücher. Im ersten wird zunächst über die Natur der Metaphysik gehandelt und sie als eine ars contemplativa bestimmt, deren Gegenstand alles Intelligible sei, soweit es vom Menschen durch das natürliche Licht der Vernunft ohne jede materielle Vorstellung eingesehen werden könne (c 1 th 1); also mit anderen Worten die unkörperlichen und geistigen Substanzen nach ihrer reinen Essenz (c 1 pr 1 n 2). Auch diese Bestimmung wurde lebhaft bestritten, da sie als zu weit erschien; Timpler dagegen erklärt die übliche Definition (ens qua ens) als zu eng, da die Metaphysik auch Substanz und Akzidenz behandle (c 1 pr 5) [1].

1) Thomas' Lehre war immerhin nicht ganz unähnlich, vgl. oben S. 65.

Es muß eine Metaphysik geben, da es Prinzipien und Attribute gibt, die über alle einzelnen Wissenschaften hinausliegen (pr 1 n 1). Von der Logik unterscheidet sie sich durch ihren kontemplativen Charakter, während jene operatrix ist; die Metaphysik wird um ihrer selbst willen erstrebt, die Logik um anderer willen (pr 12). Ordine doctrinae geht die Metaphysik den andern Wissenschaften voraus, ordine inventionis folgt sie ihnen nach (pr 13). Üblich ist die Einteilung in einen allgemeinen und besonderen Teil, von denen jener de intelligibilibus seu entibus in genere, dieser de speciebus entis incomplexis handelt (pr 14). Gleich im nächsten Kapitel zeigt sich, welch wichtige Folge es hat, daß nicht das ens, sondern das Intelligible als Gegenstand bestimmt wird. Damit gehört nämlich auch das Nichts dazu, denn auch dies ist einzusehen, wenn auch nicht an sich, wohl aber per accidens. Es muß unbedingt zum Intelligibeln gerechnet werden, denn ohne das Nichts wären wichtige Regeln wie der Satz des Widerspruchs oder daß aus Nichts Nichts wird u. a., gar nicht zu begreifen (c 2 pr 1). Das Intelligible wird so eingeteilt in ein negatives und ein positives: nihil und aliquid. Das aliquid wieder zerfällt in essentia und ens, wobei essentia das ist, wodurch das ens ist, was es ist (c 2 th 10). Nihil und essentia erscheinen so als die beiden Grundprinzipien, und in der Tat darf in einer christlichen Philosophie das Nichts eigentlich nicht fehlen. Vom Standpunkt der Demut aus bezeichnet Timpler die Erkenntnis des Nichts geradezu als die Quelle aller Tugenden (pr 5). Das dritte Kapitel behandelt das ens und seine allgemeinsten Einteilungen. Es wird bestimmt als aliquid positivum, essentia praeditum; es läßt sich definieren, weil es über ihm noch andere Begriffe gibt (intelligibile, aliquid), während man sonst gewöhnlich nur eine Beschreibung, keine Definition von ihm zugibt (c 3 pr 1). Eingeteilt wird es in ens reale und ens rationis; jenes existiert durch seine Essenz citra mentis cogitationem, dieses ist nur mentis cogitatione und ohne sie nichts (pr 6). Dies Hereinziehen des ens rationis wird auch meist abgestritten. Es folgen verschiedene Einteilungen des ens. In den beiden letzten Kapiteln (4 und 5) werden noch die einfachen Attribute desselben behandelt, die also jedem Seienden zukommen, ohne in Gegensätze auseinanderzugehen. Hier erscheinen sonst immer die transzendenten Bestimmungen unum, verum, bonum, aber Timpler rechnet diese kühn zu den attributa conjuncta, da ja auch ihnen ein Gegensatz (Vielheit, Falschheit, Bosheit) gegenübersteht. Einfache Attribute sind für ihn nur Existenz und Dauer. Gegen Suarez legt er dabei be-

sonderen Wert darauf, die Existenz von der Essenz zu unterscheiden (c 4 pr 3). Die duratio ist entweder Zeit oder Ewigkeit, wobei er, auch gegen Suarez, besonders darauf bedacht ist, den Gegensatz beider scharf herauszuheben (c 5 pr 10 und 11).

Das zweite und dritte Buch behandeln die attributa conjuncta, die nur vereinigt allem Seienden zukommen, und Timpler macht unter ihnen wieder eine besondere und geistreiche Unterscheidung, die sonst unbekannt ist, indem er sie nämlich in absolute (l 2) und respektive (l 3) einteilt. Bei jenen kann jedes für sich und ohne Rücksicht auf das andere betrachtet werden; hierher gehören z. B. Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Einfachheit und Zusammensetzung, Unendlichkeit und Endlichkeit, Notwendigkeit und Zufälligkeit, aber auch Einheit und Vielfältigkeit, Wahrheit und Falschheit, Güte und Bosheit. Daß hier dem Einen, Wahren und Guten auch ein Gegensatz zugestanden wird, zeigt, daß sie mehr vom Empirischen betrachtet werden. Die respektiven Attribute sind solche, bei denen beide Glieder nur mit Beziehung aufeinander bestehen, z. B. Prinzip und Prinzipiat, Ursache und Verursachtes, Subjekt und Adjunkt, Ganzes und Teil.

Das vierte und fünfte Buch enthalten den speziellen Teil, nämlich die Lehre von Substanz und Akzidenz. In die Lehre von der Substanz (l 4) wird die ganze natürliche Theologie mit hineingenommen und von Gott und den Engeln ausführlich gehandelt. Daran schließt sich dann (c 5) die Lehre von der forma substantialis, die als ein von Gott geschaffener spiritus bezeichnet wird, der mit Materie vereinigt einen natürlichen Körper gibt, und (6) die Lehre von den Körpern. Im fünften Buch werden nach einer allgemeinen Behandlung der Akzidenzen fünf derselben besonders besprochen, auch diese selbständig ausgewählt, nämlich Quantität, Qualität, Bewegung, Relation und Privation.

Das Buch schließt mit der Versicherung, daß es dienen solle der Verherrlichung des göttlichen Ruhmes, der orthodoxen Kirche und der literarischen Republik.

Ein Gesamturteil über dies zweifellos nicht unbedeutende Werk wird von seiner großen Selbständigkeit gegenüber der Überlieferung auszugehen haben. Man muß sie vor allem in zweierlei sehen: Timpler wagt, über das ens zurückzufragen und führt damit als ein unentbehrliches Prinzip das Nichts ein, und er rechnet die Transzendentien zu den konjunkten Eigenschaften, gesteht ihnen also auch im letzten metaphysischen Sinne kein absolutes Sein zu. Wenn er

z. B. l 2 c 8 pr 3 die Wahrheit als congruentia entis cum suo archetypo definiert, so gibt es nach pr 11 auch eine incongruentia, die den Dingen selber, auch außerhalb des Intellekts, zukommt. Es ist das Nichts, das hier einwirkt. Man wird in beiden Änderungen Züge sehen, die dem christlichen Standpunkt Rechnung tragen, der erste dem allgemeinen, der zweite dem besonderen calvinischen. Denn wenn auch die höchsten Bestimmungen noch den Gegensatz annehmen, so werden sie damit deutlich als solche nur des Endlichen angesehen, und die Trennung desselben vom Unendlichen tritt im Sinne des Calvinismus schärfer hervor. Es ist also ein Versuch, in und trotz der antiken Überlieferung die philosophischen Ansätze des christlichen Denkens zur Geltung zu bringen. Formal muß die ungemein sorgfältige Durchbildung des Ganzen Bewunderung erregen. Das Werk ist bis in alle Einzelheiten hinein auf das Genaueste gegliedert, alle Teile sind aufeinander abgestimmt und werden in ziemlich regelmäßig wiederkehrender Weise behandelt. Das Ganze ist ein Wunderwerk von Begriffsbestimmungen und Begriffseinteilungen.

Die „Exercitationes metaphysicae“ von 1618 bringen Nachträge. Der Ausgang von der Erkenntnis, der sich in der Technologie geltend machte, ist hier noch deutlicher. So handelt die erste Sektion von der menschlichen Vernunft, ihrem Gebrauch und Mißbrauch, die dritte unter dem (von Alsted eingeführten) Namen einer Hexiologia von den Habitus, von denen aber nur die intellektuellen besprochen werden. Dann wendet sich Timpler der Lehre von Akt und Potenz zu (s 4), die in dem System ja merkwürdig vernachlässigt wurde, und die auch am ausführlichsten in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis besprochen wird (s 5). Auch in den weiteren Abschnitten ist der Ausgang vom Subjekt öfters bezeichnend (so s 6 und 9). Stolz ist Timpler auf seine Selbständigkeit (s 2 q 24 und 30).

Neben Timpler sind noch einige weitere Lehrer des Steinfurter Gymnasiums zu nennen. So war 1615—20 Heinrich N o l l e (Nollius) aus Ziegenhain hier Professor der Mathematik und Medizin [1]). Er kümmerte sich allerdings wenig um seine Vorlesungen, sondern war lieber literarisch tätig. Schließlich verließ er Steinfurt und der Dienst wurde ihm gekündigt [2]). Die meisten seiner Schriften sind medizinisch, und er erregte mit ihnen als Anhänger des Paracelsus

1) Wohl der gleiche, der am 23. April 1599 in Marburg immatrikuliert wurde (Katal. stud. schol. Marp. 9, 1881, S. 4).

2) Nach Steinfurter Akten laut Auskunft von Prof. Döhmann.

Aufsehen und Widerspruch. Schon 1613 hatte er eine „Methodus metaphysici systematis“ drucken lassen. Der Aufbau ist nicht so originell wie bei Timpler, in manchem wohl von diesem beeinflußt. So wird nicht das Intelligible, sondern das ens als Gegenstand der Metaphysik bezeichnet. Die einfachen Affektionen aber werden wie bei Timpler zunächst als existentia und duratio bestimmt, denen noch die ubietas angefügt wird; aber an diese schließt er dann noch die drei üblichen, unitas, veritas, bonitas, wagt also nicht, so weit von dem Gewohnten abzuweichen. Die affectiones conjunctae teilt er mit jenem in absolute (l 2) und respektive (l 3 und 4) und gliedert diese noch weiter in solche der Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung. Im fünften Buch wird über Substanz und Akzidenz gehandelt, dabei aber die natürliche Theologie ganz ausgeschieden, worin er wohl Keckermann oder auch schon Alsted folgte. Im letzten, sechsten, Buch wird Timplers Nichts Rechnung getragen, indem über dies und über die Begriffe privatio, malum und falsitas gehandelt wird.

Diese Metaphysik hat Nolle dann als dritten Teil in sein philosophisches Hauptwerk „Trias scholastica disciplinarum generalium, Gnosticae, Didacticae, Metaphysicae“ (1625, die Widmung schon von 1619) kaum verändert aufgenommen. Die beiden ersten Teile sind auch als ars discendi und ars docendi bezeichnet. Die Didactica enthält hauptsächlich logisch-rhetorische Erörterungen. Bemerkenswert ist die Gnostica, über die Nolle schon zuvor (1617) eine besondere Schrift hatte erscheinen lassen, aus der verschiedene Abschnitte ziemlich unverändert übernommen sind. Er ist damit der erste, der auf deutschem Boden ein Buch unter diesem Titel hat erscheinen lassen. Allerdings handelt es sich bei ihm nicht so sehr um eine theoretische Zergliederung der Erkenntnis, was man später unter einer Gnostologia oder Gnostica verstand, sondern um eine praktische Anweisung zum Lehren aus den verschiedenen, einzeln durchgesprochenen heiligen und profanen Quellen.

Länger in Steinfurt weilte Winand Rutgers aus Dordrecht, ein jüngerer Bruder des berühmteren Johann Rutgers und ein Schwager des Daniel Heinsius. Die Beziehung zu Holland wird also hier schon deutlich. Auch er war in Heidelberg gewesen (Töpke II, S. 245) und seit 1615 Professor in Steinfurt, und zwar der Theologie. Er ist hier bis zur Verwüstung der Stadt durch die Kaiserlichen im Jahre 1635 geblieben. Noch in Heidelberg hatte er 1610 „Institutiones metaphysicae“ in zwei Büchern erscheinen lassen, die 1619 um-

gearbeitet als „Universalis metaphysica“ ebenfalls in zwei Büchern erschienen, in den Seitenüberschriften noch als „Institutiones metaphysicae“ bezeichnet. Die Gliederung des Werkes ist in beiden Ausgaben recht verschieden; ein Einfluß Timplers läßt sich nicht bemerken. Gegenstand der Metaphysik ist das ens. Von ihm werden dann 1610 zuerst seine Prinzipien (essentia), dann seine Affektionen besprochen, und zwar diese eingeteilt in einfache (unum, verum, bonum) und verbundene, wobei die letzteren als aus der unitas oder bonitas entsprungen (ortae) gelten (S. 11—15). Die Einteilung der Affektionen in primae und ortae stammt aus Keckermann. Zum Schluß des ersten Buches folgen dann noch einige verbundene Affektionen, die unmittelbar aus dem ens abgeleitet werden, nämlich Potenz und Akt, die Ursachen (unter denen Materie und Form fehlen), und Notwendigkeit und Zufälligkeit, also diejenigen, die C. Martini, wie wir sehen werden, voranstellte, weil auch er sie als unmittelbare Bestimmungen des Seienden selber verstand. Das zweite Buch enthält die Lehre von Substanz und Akzidens, wobei in jene auch die von Gott und den Intelligenzen eingefügt ist. Im Anhang folgen noch sechs aus Heidelberger Disputationen hervorgegangene Traktate, die einzelne Abschnitte ausführlicher behandeln. 1619 sind diese Ausführungen in die Hauptschrift hineingearbeitet, deren Aufbau aber nicht unwesentlich geändert. Das erste Buch allerdings enthält die Abschnitte über das ens und seine Affektionen ziemlich ähnlich; dagegen schließt es mit der Lehre von der bonitas und es fehlen so die Abschnitte über Akt und Potenz und über die Ursachen. Dafür bringt das zweite Buch jetzt eine ausführliche Darstellung der Ursachen, unter denen nunmehr auch die materiale und formale behandelt werden. Die Lehren von Substanz und Akzidens sind danach also, ebenso wie die von Potenz und Akt, ganz weggefallen, und mit der von der Substanz auch die von Gott und den Engeln. Die Behandlung ist in der zweiten Darstellung dem westlichen, „modernen“ Standpunkt näher: die religiösen Begriffe sind ausgeschieden und es fehlen die charakteristisch aristotelischen Begriffe von Akt und Potenz, dafür stehen die Ursachen ganz selbständig da und sind nicht mehr bloß ein Glied unter den Affektionen.

Herborn.

Neben Keckermann und Timpler tritt als dritter, weithin einflußreicher Philosoph des reformierten Bekenntnisses Heinrich

Alsted (1588—1638). Er war in Nassau geboren und begann im Jahre 1608 an der hohen Schule des Landes, dem akademischen Gymnasium in Herborn, zu lehren. 1610 erhielt er eine außerordentliche, 1615 eine ordentliche Professur der Philosophie, ging 1619 zur Theologie über und verließ Herborn 1629, um einem Rufe nach Weißenburg in Siebenbürgen zu folgen, wo er gestorben ist. Er steht an Selbständigkeit und Tiefe der Auffassung hinter den beiden anderen deutlich zurück. Seine Leistungen liegen hauptsächlich in einer ganzen Reihe von Lehrbüchern, in denen er kürzer oder länger das Wissen seiner Zeit in allen Gebieten zusammenarbeitete, eine Polyhistorie, die hier zum System drängt, aber einem System, das in der Hauptsache nur in einer äußerlichen Zusammenstellung alles Wissens besteht. Dazu gehört dann natürlich jedesmal die Metaphysik, doch hat Alsted diese auch in zwei selbständigen Schriften, einer längeren und einer kürzeren, behandelt.

Schon sein „Systema mnemonicum“ (1610) bringt im dritten Bande einen allerdings nur ganz knappen Abriß der Metaphysik in Tabellenform. Dann folgen die selbständigen metaphysischen Schriften. Sie werden eröffnet durch die „Metaphysicae methodus“ vom Jahre 1611, die dann 1613 erneut unter dem Titel „Metaphysica tribus libris tractata“ erschien, und in dieser Gestalt noch eine Reihe von Auflagen bis zum Jahre 1631 erlebte [1]). Eine verkürzte und etwas abgeänderte Darstellung des ersten Buches hatte Alsted inzwischen 1612 als „Metaphysicae brevissima delineatio“ herausgebracht. In den drei Büchern Metaphysik ist der Aufbau dieser Wissenschaft festgelegt und geht dann im Abriß in die großen enzyklopädischen Werke über. Der erste Abriß erschien so 1620 im fünften Bande des „Cursus philosophici encyclopaedia“, wurde unverändert in den dritten Band der „Encyclopaedia“ von 1630 übernommen und erlebte in ihr noch mehrere Auflagen. Ein anderer sehr viel knapperer Abriß erschien 1626 in dem „Compendium philosophicum“. Außer diesen ist auch eine nicht eigentlich metaphysische Schrift für uns wichtig, die „Philosophia digne restituta“ (1612), eine Art Einleitung in die Philosophie ähnlich Timplers Technologia.

---

1) Die von 1616 ist als dritte bezeichnet mit Bezug auf die Methodus von 1611, die in der Tat schon den Text der Metaphysik von 1613 bietet. Linde, Die Nassauer Drucke I 72, brauchte daher nicht eine auch ihm unbekannte zweite Ausgabe zwischen 1613 und 1616 anzunehmen. Die Metaphysik von 1613 ist selber die zweite Ausgabe; sie wird in den Seitenüberschriften auch als Methodus metaphysicae bezeichnet.

Wir halten uns an die größere Darstellung der Metaphysik in drei Büchern, von der alle andern nur mehr oder weniger ausführliche Auszüge sind. In der (erst 1613 hinzugekommenen) Praefatio stellt Alsted Logik und Metaphysik nebeneinander, indem er in einem damals sehr gebräuchlichen Bilde jene mit dem Mond, diese mit der Sonne vergleicht. Die Metaphysik behandle das principium cognitionis, die Logik den modus cognoscendi. Dazwischen liegt der Bereich aller übrigen Wissenschaften, denen die Metaphysik ihre Sicherheit, die Logik ihre Ordnung gibt. Jene ist darum, wie in den Praecognita ausgeführt wird, die erste aller Wissenschaften, und ihr Ruhm wird unter Berufung auf antike Zeugnisse gepriesen. Ihr Gegenstand ist das ens, ihre Teile ein allgemeiner (synkritischer) und ein spezieller (diakritischer).

In dem ersten der drei Bücher wird de transcendentibus gehandelt, wobei das transcendens mit Molinäus als das bezeichnet wird, was in keinem Prädikament aufgeht, aber durch alle hindurchwirkt. Der Gegenstand ist daher das ens und dessen Attribute. Dabei wird im zweiten Kapitel Timpler als aphilosophos bezeichnet, weil er das Intelligible über das ens stelle. Die Attribute werden zunächst eingeteilt in nominale, die mit dem ens synonym sind, nämlich aliquid und res (diese, von Averroes eingeführt, hat auch C. Martini in seiner ersten Darstellung kurz behandelt, sonst werden sie meist weggelassen), und in reale, und diese wieder in principia und modi. Die Prinzipien sind Momente des Seienden, und zwar sind es Essenz, Existenz und duratio (hier ist doch wohl ein Einfluß Timplers zu erkennen). Die modi zerfallen in primi (unitas, veritas, bonitas) und orti; die letzteren werden in der üblichen Weise wieder in uniti und disjuncti eingeteilt. Timplers Einteilung der disjuncti in absolute und respektive ist nicht übernommen; unter den disjunkten steht Akt und Potenz voran, vielleicht eine Anpassung an C. Martini. Die Einteilung in primi und orti ist von Keckermann übernommen. Die Herleitung dieser aus jenen ist manchmal ziemlich gewaltsam, z. B. sieht man nicht recht ein, warum Prinzip und Ursache aus der bonitas hervorgehen sollen. An einigen Stellen bemerkt man einen gewissen platonischen Einschlag, so in der starken Hervorhebung der Schönheit (c 12), die sonst nur bei Keckermann vorkommt, und in der Anerkennung der causa exemplaris (c 27), die Idee sei, und zwar ante multa in Gott, in multis als genera und post multa als conceptus nostri de rebus. Sonst wird diese fünfte Gattung der Ursachen immer abgelehnt (so schon von Suarez Disp. 25, ebenso von Timp-

ler 1 3 c 2 pr 8). Es entspricht aber dem Bemühen Alsteds, bei dem Gewohnten zu bleiben, daß er sie in den späteren Darstellungen wieder ausgeschlossen hat.

Das zweite Buch handelt von den Prädikamenten, wobei gegenüber Timpler die aristotelische Zehnzahl wieder hergestellt wird; das dritte von dem non-ens = nihil, das in simplex (falsch, böse) und complexum (propositio falsa) eingeteilt wird. Timpler wird dabei nicht erwähnt. Während übrigens das erste Buch beinahe 250 Seiten umfaßt, enthält das zweite nur 20, das dritte gar nur 4. Die „brevissima delineatio" beschränkt sich auf das erste Buch. Wie bei Keckermann fehlt die natürliche Theologie in allen Darstellungen; sie wird von Alsted ebenso wie die Pneumatica als besondere Wissenschaft behandelt.

Vergleicht man Alsteds Werk mit dem Timplers, so wird man ihm keine freundliche Gesinnung gegenüber seinem Rivalen zutrauen. Timplers Name wird möglichst verschwiegen, auch wo doch wohl zweifellos eine Beeinflussung vorliegt. Wo angängig, wird er heftig bekämpft. Alsteds Absicht ist offenbar, dem Gewohnten näher zu bleiben, was für die Verbreitung seiner Lehrbücher vorteilhaft sein mußte. In der Tat ist es ihm gelungen, Timpler aus dem Felde zu schlagen. Die dritte Auflage seiner Metaphysik erschien 1616, in demselben Jahre, als Timplers Werk zum letzten Male herauskam, während Alsteds Darstellung sich bis in die dreißiger Jahre hielt, innerhalb der Enzyklopädie sogar bis in die sechziger.

Marburg.

Timpler hatte die Grundlagen einer selbständigen calvinistischen Metaphysik gelegt, ebenso nach einer andern Seite Keckermann. Alsted beginnt bereits mit der Angleichung an die in der lutherischen Wissenschaft üblichen Formen. Nach dieser Richtung geht die Entwicklung zunächst weiter, und es entstehen so Werke der Metaphysik, die kaum noch einen Unterschied zu lutherischen Lehrbüchern zeigen. Da wir hier zunächst von Marburg zu reden haben, so liegt es nahe, an die Unionsbestrebungen gerade hessischer Fürsten zu erinnern (Religionsgespräch von Kassel, 1661). Auf theologischem Boden gelang eine solche Angleichung nicht, auf philosophischem mochte sie eher möglich erscheinen. Jedenfalls können wir diese Entwicklung gut an der reformierten Universität Marburg verfolgen.

Hier hatte schon Göckel auf die Metaphysik hingewiesen, seine Anregung wird entschieden durch Johann Combach (1585 bis 1651) aufgenommen. Er war ein vielseitiger, besonders auch für Naturwissenschaften interessierter Mann, hatte in Marburg und später auch in Oxford studiert. Bei seiner Rückkehr von dort erhielt er 1610 eine Professur in der Marburger philosophischen Fakultät und 1619 die Stelle für Logik und Metaphysik. Als 1624 Marburg an die Darmstädter Linie kam, wurde Combach mit andern reformierten Professoren seiner Stelle entsetzt. Seit 1629 war er dann als Professor der Philosophie und Theologie in Kassel tätig, mit einer kurzen Unterbrechung, während der er in Bremen wirkte. Für uns kommt er wegen seines großen Lehrbuchs für Metaphysik in Betracht, das eine ziemliche Verbreitung fand. Er veröffentlichte es zuerst 1613 als ein einzelnes Buch (liber singularis), bei der dritten Auflage 1630 fügte er ein zweites hinzu. Eine sehr warme Widmung an den Rektor von Oxford und 1620 noch eine weitere an die Oxforder Lehrer ist vorausgeschickt.

Das erste, zuerst allein erschienene Buch ist rein philosophisch, die Lehre von Gott, den Engeln und der Seele wird erst 1630 als zweites Buch beigefügt. Dafür werden Substanz und Akzidens, entgegen sonstiger Gewohnheit, noch am Ende des ersten Buches, allerdings nur kurz, behandelt, während sie sonst mit der natürlichen Theologie ein etwas unorganisches Ganzes zu bilden pflegen. Die strengere Trennung des philosophischen und theologischen Gebiets ist bezeichnend. Auch sonst zeigt das Buch noch manches Eigentümliche, wenn die Timplerschen Originalitäten auch ganz ausgemerzt sind. Auf die beiden ersten, grundlegenden Kapitel über Begriff und Gegenstand der Metaphysik (ens prout ens) und über ens und essentia folgt ein Kapitel über die Prinzipien, wobei als oberstes der Satz des Widerspruchs herausgestellt wird. Dann schließen sich in der üblichen Weise die Affektionen an, eingeteilt in einfache (unum, verum, bonum) und unterschiedene. In dem folgenden achten Kapitel wird eine Betrachtung über die Einteilung des ens eingeschoben, wobei besonders das ens rationis behandelt wird, an dieser Stelle ungewöhnlich. Noch merkwürdiger ist die Einschiebung der Abstraktion im zehnten Kapitel, die sonst überhaupt keine Stelle in der Metaphysik hat. Bei den unterschiedenen Affektionen ist die weitere Einteilung Timplers in absolute und respektive wie bei Alsted aufgegeben, mit diesem werden Potenz und Akt vorangestellt. Die weiteren disjunkten Affektionen sind die üblichen, sie

werden kunstvoll aus den einfachen entwickelt. Am Schluß wird kurz über Substanz und Akzidens gehandelt, erst 1630 werden auch die einzelnen Akzidenzen behandelt. Das zweite Buch trägt einen etwas anderen Charakter; es sind Vorlesungen, die Combach 1609 in Oxford de mentibus separatis gehalten hatte.

Mit diesem Werk war dem reformierten Bekenntnis ein Lehrbuch in die Hand gegeben, das sich dem Unterricht der Zeit im wesentlichen einfügte und daher auch von Lutherischen nicht selten erwähnt wird. Eine allzugroße Verbreitung hat es allerdings nicht gefunden. Ein Vergleich mit der in den gleichen Jahren im benachbarten Gießen entstandenen Metaphysik Scheiblers wäre ganz lehrreich. Der Hauptunterschied liegt darin, daß die Lehre von Substanz und Akzidens dem rein philosophischen ersten Buche angefügt und damit von den theologischen Begriffen befreit ist. Deren Ausscheidung aus der Metaphysik scheint ein ausgesprochen reformierter Zug, da wir ihn ebenso bei Keckermann und Alsted finden, während sie bei Scheibler eine große Rolle spielen. Durch die Hinzufügung seines zweiten Buches gleicht sich Combach also auch mehr dem auf lutherischer Seite Üblichen an.

Die Universität Marburg ging dann 1624 infolge fürstlichen Erbgangs dem reformierten Bekenntnis verloren, und die lutherische Universität Gießen wurde hierher verlegt. Erst als Marburg 1645 zu Hessen-Kassel zurückgekehrt war, wurde sie 1653 als reformierte Universität wiederhergestellt. Die Professur für Logik und Metaphysik erhielt Gregor Kangießer (Stannarius), der sie bis zu seinem Übergang in die theologische Fakultät 1660 innehatte. Sein „Systema regularum philosophicarum“ (1661) gibt u. a. einen sehr dürftigen Abriß der Metaphysik, die Affektionen werden in ziemlich willkürlicher Folge nach der Einteilung in einfache und unterschiedene behandelt. An Combach erinnert, daß die Lehre von Gott ganz an das Ende verwiesen wird (S. 94—150), allerdings fehlt die Behandlung von Substanz und Akzidens. An Timpler erinnert vielleicht die Behandlung des non-ens.

In der folgenden Zeit scheint die philosophische Büchererzeugung in Marburg ganz einzuschlafen, von den Nachfolgern des Stannarius kennen wir keine Schriften. Da aber die Marburger Vorlesungsverzeichnisse von 1660 an ziemlich lückenlos vorhanden sind, können wir uns doch ein ungefähres Bild von dem Unterricht machen. Die Erstarrung und allmähliche Auflösung ist deutlich. In langen Semesterreihen windet sich Nikolaus Berthold (Prof. 1660 bis

87) allmählich durch die verschiedenen Teile der Metaphysik, durch den allgemeinen und seine Lehre vom ens und dessen einfache und unterschiedene Affektionen, und durch den besonderen, in dem zunächst — nun ganz wie bei Scheibler — die Lehre von Gott, den Engeln und der Seele ausführlich behandelt und zum Schluß die Akzidenzen erörtert werden. Bei Johann Georg Brand (Prof. 1687—1703) zeigt sich mehr die Auflösung. Für den allgemeinen Teil sagt er mit Clauberg gern Ontosophia oder Ontologia und verbindet ihn wohl mit der Noetica. Aber die Metaphysik tritt bei ihm überhaupt stark zurück, und er beschränkt sich manchmal wieder ganz auf die Logik, offenbar weil das Interesse der Hörer an den alten Unterscheidungen der philosophia prima erloschen war. Ganz verschwindet sie allerdings nicht, noch für den Sommer 1700 kündigt er Praelectiones ontologicas ad varias entis distinctiones an. In den Vordergrund tritt nun aber die Pneumatik (und zwar die Lehre von Gott und der Seele, während die von den Engeln wegbleibt); darin kündigt sich deutlich die Aufklärung an. Auch die neuen literarischen Beziehungen sind bemerkenswert; neben den holländischen Metaphysikern Maccovius und Heereboord beruft sich Brand auch auf Clauberg und Geulincx. Gelegentlich zeigt er Vorlesungen gegen Spinoza und seine Anhänger an. Die zuletzt genannten Vorlesungen hängen mit dem Kampf gegen den Cartesianismus zusammen, der seit dem Ende der achtziger Jahre in Marburg entbrannt war [1]).

Holland.

Heidelberg und Marburg gingen dem reformierten Bekenntnis in den ersten Jahren des Dreißigjährigen Krieges verloren, jene Universität kam in katholische, diese in lutherische Hände. Steinfurt und Herborn erlitten schwere Verwüstungen und vermochten sich nicht auf ihrer Höhe zu halten. Keine dieser Hochschulen konnte, auch als sie nach dem Kriege erneuert wurden, ihre alte Bedeutung wieder erreichen. Von einer Pflege der Metaphysik wissen wir nur in Marburg, und wie es damit stand, haben wir gesehen. Eine selbständige Philosophie reformierter Prägung scheint es in Deutschland nicht mehr gegeben zu haben.

In diese Lücke traten nunmehr die holländischen Hochschulen

1) Vgl. die Darstellung in „Die Philipps-Universität zu Marburg 1527—1927“, S. 299—331.

ein, unter denen besonders Leiden sich damals bekanntlich zu einer bedeutenden Höhe erhob. Sie müssen deshalb mit berücksichtigt werden. Bis zum Westfälischen Frieden gehörten die Niederlande amtlich ja noch zum Deutschen Reiche, aber auch nachher blieben sie selbstverständlich geistig besonders mit den deutschen reformierten Ländern vielfach verbunden. Diese mußten in einer Zeit, wo die kirchlichen Grenzen oft stärker waren als die staatlichen, in dem mächtig aufblühenden Holland ihre natürliche Vormacht erblicken. Eine vollständige Darstellung der damaligen holländischen Metaphysik kann allerdings nicht gegeben werden, dazu mangelt es im Reiche an Hilfsmitteln. Nur auf einige wichtige Schriften, die auch bei uns Verbreitung fanden, sei hingewiesen. Es soll dabei deutlich werden, wie die reformierte Philosophie, aus Deutschland abgedrängt, weit früher und vollständiger als die lutherische dem Einfluß des Cartesianismus erlag, der ja in Holland sich besonders frühzeitig verbreitete.

Soweit man nach den in Deutschland vorhandenen Werken urteilen kann, ist die Metaphysik in Leiden zuerst von einem aus Schottland (Aberdeen) eingewanderten Gelehrten vertreten[1]). Gilbert Jacchäus (1578—1628) ließ im Jahre 1616 seine „Primae philosophiae institutiones" erscheinen, die mehrere Auflagen erlebten. Er sieht den Wert dieser Wissenschaft vor allem in ihrem Nutzen für die Erkenntnis Gottes, über den auch nur weniges zu wissen, weit herrlicher und vorzüglicher sei, als noch so viel anderes genau zu erkennen. Sie behandelt das ens reale qua ens und dessen Affektionen. Von diesen werden im zweiten Buch die Transzendentien unum, verum, bonum besprochen, das dritte Buch gibt die Lehre von den Ursachen, das vierte und fünfte gilt der Substanz, nämlich der unendlichen und endlichen, das sechste der Lehre von den Akzidensen, wobei ganz am Schluß noch ein Kapitel über das ens rationis angefügt wird. Dieser Aufbau entspricht genau dem bei Suarez.

Daran schließen wir Franz Burgersdijk (1590—1635), seit 1620 Professor in Leiden). Seine zwei Bücher „Institutiones metaphysicae", die die Grundlage seines Unterrichts bildeten, erschienen erst nach seinem Tode 1640 und sind dann in einer ganzen Anzahl Auflagen verbreitet. Das erste Buch behandelt das ens und seine Affektionen, das zweite Substanz und Akzidens, wobei auch der Gottesbegriff erörtert wird. Das Werk ist weit origineller als

1) In Aberdeen lehrte etwa gleichzeitig (seit 1624) Robert Baronius (gest. 1639), dessen Metaphysik 1654 zuerst in Leiden erschien.

das des Jacchäus und muß wohl überhaupt als die bedeutendste Schöpfung der holländischen Metaphysik dieser Zeit gelten [1]). Besonders macht sich die Selbständigkeit in den ersten grundlegenden Teilen über das Seiende geltend; der Einfluß Timplers ist dabei deutlich. An diesen erinnert es schon, wenn als Gegenstand der Metaphysik die immateriellen Substanzen bezeichnet werden; und wenn als ihr materialer Gegenstand auch wie herkömmlich das ens reale gilt, so wird dessen formale Bedingung, qua ens, als qua immateriale erklärt. Damit kommt Burgersdijk Timplers intelligibile nahe. Allerdings ist ihm die Metaphysik scientia und nicht wie Timpler ars. Von diesem hat er die Einsicht übernommen, daß zum Aufbau der Lehre vom ens auch das nihil nötig ist (I 1 c 3). Er stellt es dem ens gegenüber und erklärt, daß zur Unterscheidung der Affektionen vom ens und untereinander ein Mittleres zwischen ens und nihil nötig sei, nämlich das non-ens (ein solches Mittleres hatte Timpler geleugnet, I 1 c 2 pr 2). Dieses non-ens zeigt sich in verschiedenen Bestimmungen, die dem ens nicht seinem inneren Wesen nach zukommen, wie Verneinung, Beziehung und besonders dem ens rationis. Dem letzteren widmet er (c 5) eine ausführliche Behandlung, die ebenfalls stark von der sonst üblichen Auffassung abweicht. Er sieht in ihm nämlich die gegenständliche Auffassung der realen entia durch den Geist (objective, prout menti objiciuntur), während sie im effektiven und subjektiven Sinne reale entia sind (th 1—2). Sie kommen den Dingen nur in unserer Auffassung zu, wobei er aber auch die einfache Auffassung des Gegenstands, nicht nur die notiones secundae, zu ihnen rechnet (th 3). Sie sind weder der conceptus, noch die res concepta, sondern etwas anderes, quod resultat ex intellectus actione rem objectam cum alia re comparantis (th 8). Ihre Grundlage ist die relatio quaedam rerum inter se (th 9). Dagegen will er die Negationen, Privationen und Erdichtungen, die sonst fast immer die entia rationis bilden, gar nicht zu ihnen rechnen (th 9). Es ist das eine mehr moderne erkenntnistheoretische Auffassung [2]), und daß so das ens rationis gleich auf die Behandlung des ens folgt und damit der der Affektionen vorausgeschickt wird, ist sehr bezeichnend. In manchem berührt sich dieses Kapitel

1) Calov erschien es so selbständig, daß er es geradezu als eine andere Philosophie bezeichnete, mit der man sich nicht auseinandersetzen könne (Praef. zu den Scripta philos. 1650).

2) Ähnliche Auffassung und Gliederung des ens rationis bei Alsted in seiner Encyclopaedia 1630 tom 3 l. 11 Metaphysica p 1 c 32.

mit Timplers Technologie, in der sich ja dasselbe Bestreben zeigte, doch folgt Timpler in der Auffassung des ens rationis dem Herkommen (l 1 c 3 pr 11). Daß eine solche Metaphysik dem Einbruch der erkenntnistheoretisch begründeten westeuropäischen Philosophie weniger Widerstand entgegensetzen konnte, leuchtet ein.

Weiterhin unterscheidet Burgersdijk Prinzipien und Affektionen des Seienden. Als principia incomplexa behandelt er Essenz und Existenz, wobei auch der Ausgang von der Erkenntnis deutlicher ist, wenn die Essenz nicht wie gewöhnlich als das bezeichnet wird, wodurch das ens ist, was es ist, sondern als das, was durch die Definition ausgedrückt wird (c 8 th 3); ebenso, wenn in c 9 als principia complexa Hypothesen, Definitionen und Axiome behandelt werden. Die Lehre von den Prinzipien wirkt dann in einer originellen Weise auf die von den einfachen Affektionen, indem diese zum Teil aus der Essenz abgeleitet werden (unitas, veritas, bonitas und ihre Arten), zum Teil aus der Existenz (duratio, locus, tempus) (c 10). Die duratio gab es auch bei Timpler, aber er stellte sie neben die Existenz und nahm beide für einfache Attribute; hier wird sie als allgemeine Bedingung der Existenz behandelt und durch localitas und temporalitas ergänzt (c 21). Die ubietas hatte schon Nolle neben die duratio gestellt. Dafür rechnet Burgersdijk die drei Transzendentien entgegen Timpler in herkömmlicher Weise zu den einfachen Attributen, wobei er auch besonders aus dem Einen noch verschiedene Arten ableitet (c 11—20). Die Behandlung der affectiones conjunctae (c 22—31) ist weniger interessant, ihnen wird, wie auch sonst in Deutschland, die Lehre von den Ursachen eingegliedert (c 23—27); Akt und Potenz werden (c 30) spät und als ziemlich nebensächlich behandelt. Von dem zweiten Buch können wir hier absehen.

Ungefähr in dieselbe Zeit muß das Werk des allerdings erheblich älteren Johann Maccovius (1560—1644), Professor zu Franeker, fallen, die „Metaphysica", die nach der Vorrede zur Ausgabe von 1650 etwa 1630 von Maccovius diktiert ist. Sie ist bedeutend weniger originell, allgemein ist nur bemerkenswert, daß die religiösen Begriffe ganz ausgeschieden sind; über die anima separata wird ein besonderer Traktat angefügt. Auch bei Maccovius wirkt Timplers Lehre vom Nichts nach, wenn er (l 1 c 3) erklärt, daß als inneres Prinzip des Seienden die Essenz nicht genüge, sondern daneben noch ein anderes angenommen werden müsse, das er aber nicht genauer zu beschreiben wagt. Die Affektionen oder, wie er sagt, die Modi des Seienden werden mehr von der Erkenntnis her gefaßt,

wenn sie als das bezeichnet werden, quod concipitur ad modum accidentis, accidens tamen non est (c 4). Die Modi selber werden als uniti und disjuncti behandelt, die letzteren aber zugleich mit Keckermann und Alsted als orti betrachtet; auch Alsteds Ableitung des Prinzips und der Ursache aus der Güte kehrt wieder. Eine besondere Behandlung von Akt und Potenz fehlt völlig, nur eingangs (c 3) wird abgelehnt, sie als zweites Prinzip neben der Essenz zuzulassen. Das Zurücktreten der für die aristotelische Erklärung der Wirklichkeit so wichtigen Begriffe ist bezeichnend.

Das nächste zu betrachtende Werk ist von Adrian Heereboord (1614—61). Er hat Maccovius' Buch herausgegeben; von ihm selber erschienen 1654 „Meletemata philosophica, maximam partem metaphysica", die nach der Zahl der Auflagen zu urteilen, neben Burgersdijks Werk die größte Verbreitung fanden. Sie sind mit den bisherigen unmittelbar nicht zu vergleichen, da sie kein geschlossenes Lehrbuch, sondern in ihren zwei Büchern zwei Reihen von je fünfzig Disputationen darstellen, wobei deren Gegenstände und ihre Folge ziemlich willkürlich gewählt scheinen. Ein auffallend großer Teil behandelt theologische Fragen. In der Lehre vom ens rationis folgt Heereboord (I 50) Burgersdijk. Im ganzen kann keine Rede davon sein, daß der Rahmen des herkömmlichen Lehrsystems schon gesprengt wäre, und nur nach diesem Werke zu urteilen, würde man Heereboord niemals zu den eigentlichen Cartesianern rechnen. Aber an einzelnen Punkten erscheinen dann plötzlich Lehren des Descartes, ohne daß sie jedoch eine umgestaltende Wirkung auf das Ganze auszuüben vermöchten. So behandelt er II 44 die Frage nach dem zuerst Erkannten (de primo cognito) und erklärt dafür th 7: inquiro, dubito, cogito, ergo sum. Und II 2 handelt er von der Quantität, die mit der Materie identisch sei. Merkwürdigerweise wird beide Male Descartes' Name nicht genannt. Solche Lehren konnten also schon um die Mitte des Jahrhunderts an der bedeutendsten holländischen Universität vertreten werden, während man in Marburg noch viel später den Versuch, cartesianische Lehren vorzutragen, mit Erfolg abwehrte.

Inzwischen waren entschiedene Cartesianer in Holland aufgetreten, und so räumt man deren Lehre auch in den Darstellungen der Metaphysik einen immer größeren Raum ein. Bezeichnend hierfür ist das Buch des in Utrecht lebenden Privatmannes Lambert Velthuysen (1622—85) „De initiis primae philosophiae, iuxta fundamenta clarissimi Cartesii, tradita in ipsius Meditationibus, nec non

de Deo et mente humana“ (1662). Die Absicht dieses Buches wird in der Vorrede an den Leser vom Verfasser deutlich ausgesprochen. Er will für die Philosophie Descartes’ werben, indem er den gewohnten Weg der Metaphysik und natürlichen Theologie einschlägt und deren Fragen behandelt, dabei aber jedesmal die Philosophie Descartes’, wie er sie in den Meditationen vorgetragen hat, zugrunde legt. So folgt das Buch in einzelnen Teilen dem üblichen Aufriß der Metaphysik, und es wird dabei auch noch viel Scholastisches übernommen, aber der Rahmen, in den es hineingestellt wird, ist cartesianisch. Andere Teile folgen überhaupt vollständig dessen Lehre. So werden zwei Abschnitte vorausgeschickt über die Erkenntnis im allgemeinen und über sichere und unsichere Erkenntnis, die wesentlich Descartes entsprechen. Es werden Regeln für die klare und deutliche Erkenntnis aufgestellt, wobei Descartes’ Regulae, die erst später erschienen, noch nicht benutzt werden konnten. Dann folgen Abschnitte, die in der Metaphysik üblich waren und wobei auch in der Hauptsache die üblichen Unterscheidungen gegeben werden: über das Seiende im allgemeinen, über das Eine, Wahre und Gute, über Essenz und Existenz und über verschiedene der disjunkten Affektionen. Eingeschoben ist ein Abschnitt über Substanz und Akzidens, deren Definition wieder ganz cartesianisch ist, wobei bezeichnend von ihrem Begriff, nicht von ihrem Sein ausgegangen wird: Idea substantiae est conceptus entis per se existentis, idea accidentis conceptus entis substantiae inhaerentis (S. 154). An diesen Abriß der Metaphysik schließen sich noch zwei Abschnitte über den menschlichen Geist und über Gott an, in denen der Verfasser das hierüber zuvor zerstreut Gesagte zusammenfassen will. Dabei trägt er in der Hauptsache cartesianische Gedanken vor. So steht das Buch gerade an der Grenzscheide beider Philosophien: die Form ist noch wesentlich von der Scholastik bestimmt (der berühmte Weg Descartes’ durch den Zweifel wird nicht eingeschlagen), der Inhalt ist weithin und besonders in den grundlegenden Lehren cartesianisch.

Neben diese Schrift Velthuysens ist nun unmittelbar die eines andern Privatmannes zu stellen, die nur ein Jahr später erschien, nämlich Baruch Spinozas „Cogitata metaphysica“ (1663). Sie steht genau auf der gleichen Linie und kann überhaupt nur in diesem Zusammenhang richtig beurteilt werden. Auch sie hat zweifellos die Absicht, wie sie Velthuysen in seinem Vorwort ausspricht, auf dem Wege der bisher üblichen Darstellungen der Metaphysik den

Leser für die Lehre Descartes' zu gewinnen. Sie ist bezeichnenderweise erschienen im Anhang zu der Darstellung der cartesianischen Prinzipien in geometrischer Weise, die denselben Versuch für solche Leser unternimmt, die von den exakten Wissenschaften herkommen. Sogar im Aufriß der Cogitata kann man eine Verwandtschaft mit Velthuysen wahrnehmen, insofern ihr erster Teil sich mehr der bekannten Gliederung der Metaphysik anschließt, und von dem ens und seinen Unterscheidungen, von Essenz und Existenz und von verschiedenen Affektionen des ens handelt, der zweite Teil dem Begriff Gottes und dem der menschlichen Seele gewidmet ist. Der cartesianische Standpunkt ist aber noch schärfer durchgeführt als dort; so wird überall möglichst vom Erkennen und nicht vom Sein ausgegangen. Nur die grundlegende Definition des Seienden (p 1 c 1 § 1) sei angeführt: Per quod intelligo id omne, quod, cum clare et distincte percipitur, necessario existere vel ad minimum posse existere reperimus. Dem Einen, Wahren und Guten spricht Spinoza ihren transzendenten Charakter ab und will in ihnen nur Weisen unserer Auffassung des ens sehen (p 1 c 6). Er polemisiert in der Schrift natürlich auch gegen die Scholastik, aber nicht das ist das Treibende, sondern die Werbung für Descartes [1]).

Den letzten Schritt tun wir, wenn wir uns nun noch Cornelius Bontekoe (1640—85) zuwenden. Er hatte in Leiden studiert und war dann Leibarzt des Kurfürsten von Brandenburg. Seine „Metaphysica" ist nach seinem Tode 1688 in Leiden erschienen. Diese ist nun einfach eine Darstellung der cartesianischen Philosophie unter dem alten Namen der Metaphysik. In einem einleitenden Abschnitt wird, ganz in der Reihenfolge der eigenen Darstellung Descartes', der Zweifel und die Gewißheit des Ich bin entwickelt, in dem Hauptteil folgt die Lehre von der cogitatio, der Gottesbeweis und die Körperlehre.

So zeigt uns dieser Überblick über ausgewählte, auch in Deutschland gelesene metaphysische Schriften holländischer Gelehrter, wie

1) Freudenthal hat in seiner Abhandlung über Spinoza und die Scholastik (Philos. Aufsätze für Zeller, 1887) S. 94—119 die Herkunft vieler spinozistischer Begriffe aus der Scholastik erwiesen. Es ist in der Tat sehr bedauerlich, daß so mancher schöne philosophische Gedanke heute unter dem Namen Spinozas umläuft, obwohl er altes Erbgut der Schulmetaphysik ist. Über die Cogitata vgl. jetzt auch v. Dunin Borkowski, Spinoza, Bd. III, 1935, S. 98—146, der aber öfter als Mißverständnis der Scholastik auffaßt, was bewußte Abweichung ist, wobei Spinoza aber selbstverständlich den scholastischen Lehren nicht gerecht wurde.

die Metaphysik des reformierten Bekenntnisses frühzeitig und mit einer gewissen inneren Notwendigkeit in den Cartesianismus einmündet.

Duisburg.

In diese Entwicklung der holländischen Philosophie muß nun auch Johannes Clauberg (1622—65) eingereiht werden; nur in ihrem Zusammenhang wird seine Erscheinung verständlich, während er sich in der herkömmlichen Darstellung als ein vereinsamter, zufällig auf deutschen Boden versprengter Cartesianer ausnimmt. Er muß durchaus der holländischen Schule zugerechnet werden, in Holland hat er seine meisten Studien gemacht und sein Leben auch sonst großenteils in der Nähe der holländischen Grenze zugebracht. Er stammte aus Solingen, besuchte das Gymnasium in Bremen und studierte hierauf in Groningen, wohin er zurückkehrte, nachdem ihn eine Reise nach Frankreich und England geführt hatte. In Groningen hat er 1647 das Werk erscheinen lassen, das für uns vor allem in Betracht kommt, die „Elementa philosophiae sive Ontosophia“. Er erhielt dann einen Ruf nach Herborn, ging aber zuvor, da ihm die bisherige Metaphysik nicht genügte, nach Leiden, um dort bei Johann de Raey die Philosophie des Descartes zu studieren. 1649—51 wirkte er dann als Professor der Philosophie und Theologie in Herborn, 1651 übernahm er eine Professur für Philosophie an dem Gymnasium in Duisburg und erhielt, als dies 1655 zur Universität erhoben wurde, noch eine Professur für Theologie. In diese fünfziger Jahre fallen die Schriften, mit denen er vor allem für die cartesianische Philosophie eintrat. Aber die alte Metaphysik gab er deshalb auch nicht preis, sondern veranstaltete vielmehr im Jahre 1660 eine Neuausgabe des Hauptteils der Elementa u. d. T. „Ontosophia nova, quae vulgo metaphysica“, die rasch vergriffen war, so daß sie schon im Jahre 1664 zum drittenmal erscheinen konnte, jetzt u. d. T. „Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia“. Diese dritte Ausgabe ist dann 1691 in die „Opera omnia philosophica“ aufgenommen. 1694 und 1715 hat Joh. Heinrich Schweizer Neuausgaben mit erklärenden Noten veranstaltet. Zuerst in der Ausgabe von 1660 hatte Clauberg vielen Fachwörtern deutsche Übersetzungen beigefügt, wie er ja seine Schrift „Differentia inter Cartesianam et in scholis vulgo usitatam philosophiam“ ursprünglich deutsch geschrieben hatte. Auch darin dürfte er dem Vorbild

Descartes' gefolgt sein, der mit seinem Discours zur Muttersprache übergegangen war.

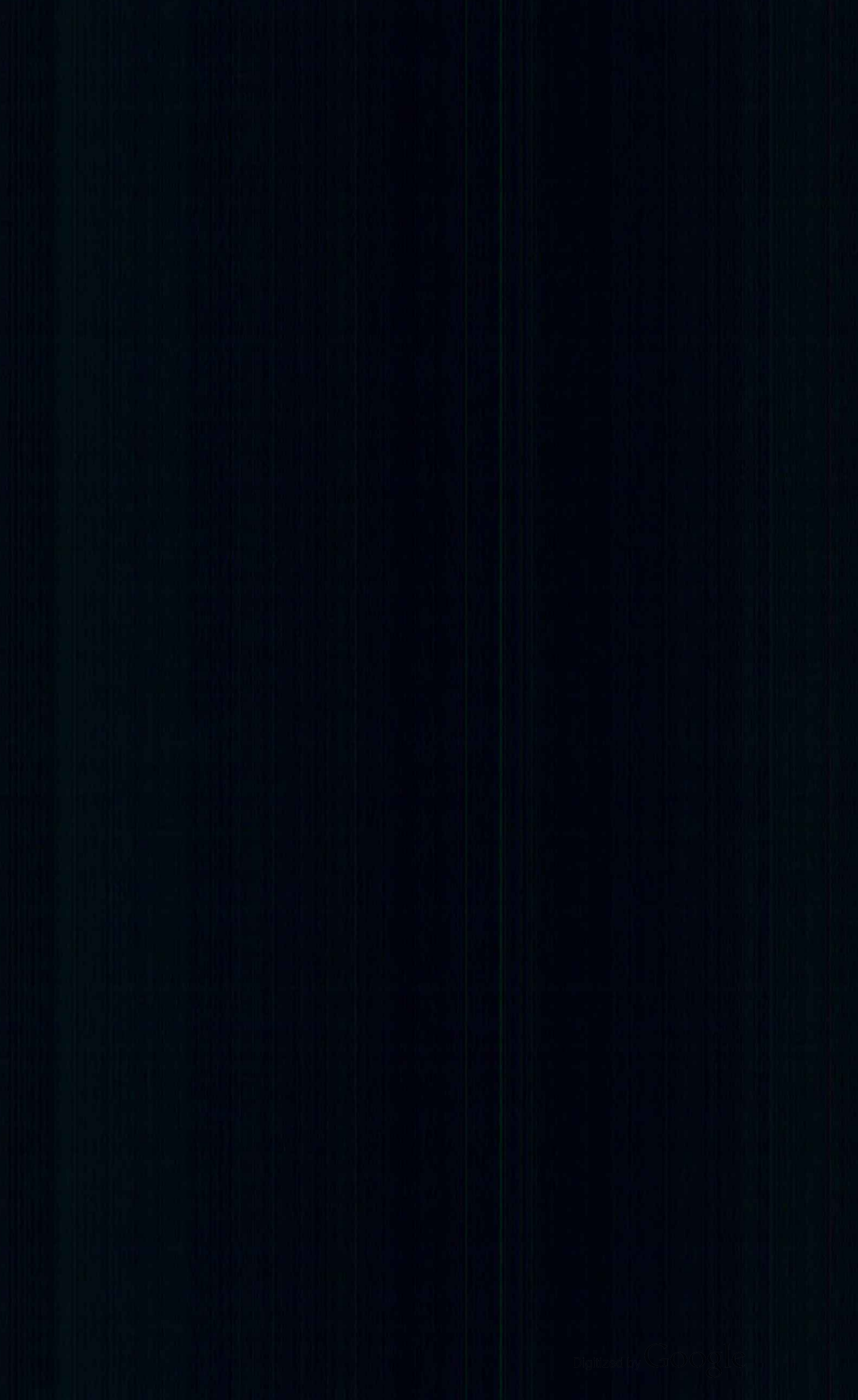
Daß Clauberg nach seinen Schriften für Descartes zu seiner Ontosophia zurückkehrte, beweist, daß er sie nicht aufgeben wollte und ihr also neben und trotz Descartes noch eine Bedeutung zuschrieb, so entschieden er beide Denkarten in der ebengenannten Schrift „Differentia" einander entgegengestellt hatte. Und er hat sich dabei auch nicht veranlaßt gesehen, sie erheblich umzugestalten, nachdem er in die cartesianische Philosophie eingedrungen war. Wohl nimmt er in der späteren Ausgabe des öfteren für Einzelheiten auf Descartes Bezug, aber der Aufriß seines Lehrgebäudes wird dadurch in keiner Weise beeinflußt. Seine Stellung entspricht also ungefähr der seiner holländischen Altersgenossen Heereboord und Velthuysen, die auch die neuen Gedanken mit der alten Metaphysik zu vereinen suchten.

Das Werk fügt sich durchaus in den Rahmen des damaligen metaphysischen Schrifttums [1]). Der Name Ontosophia, den der Verfasser auch durch Ontologia ersetzt (1647, S. 242 und 1694, S. 3), ist eine einfache Übersetzung der Scientia de ente und entstammt der auch sonst um die Jahrhundertmitte weitverbreiteten (barocken) Neigung, seine Sprache mit griechischen Wörtern aufzustutzen. Der Ausdruck Ontologia ist übrigens nicht, wie man häufig annimmt, von Clauberg geschaffen, sondern schon von Calov 1636 in seiner „Metaphysica divina" (praecognita II) eingeführt. Das Buch zerfällt in der ersten Ausgabe in vier Teile, von denen der erste Prolegomena, der zweite, wichtigste, die „Ontosophia seu scientia prima et catholica" bringt, der dritte dann deren Gebrauch in den übrigen Wissenschaften und der vierte ihren Unterschied von diesen bespricht. Die späteren Ausgaben enthalten nur den zweiten Teil; durch den Wegfall der Prolegomena unterscheiden sie sich nicht unerheblich von der ersten, denn hier betonte Clauberg stark den empirischen Ausgang der Metaphysik von der Sinneserkenntnis. Ihr Gegenstand müsse durch Induktion gewonnen werden und ihre Mängel schrieben sich besonders daher, daß ihre Vertreter sich oft hierüber erhaben fühlten; noch die allgemeinste metaphysische Erkenntnis wurzle in den Sinnen und der Erfahrung (S. 7—11, §21—35). In der Schrift über die Differenz dagegen bezeichnet er (sect. VI)

1) Pius Brosch, Die Ontologie des Johannes Clauberg, 1926, überschätzt dessen Leistung einigermaßen, da er die sonstigen metaphysischen Schriften der Zeit nicht kennt und ihm daher vieles gutschreibt, was Gemeinbesitz ist.







diesen Ausgang von den Sinnen gerade als einen Mangel, weil damit die ungeprüften Eindrücke der Kindheit zur Grundlage gemacht würden, während Descartes nur das als wahr anzuerkennen erlaube, wovon sich unser Geist durch einen evidenten Grund überzeugt hat. Mit den Prolegomena ist jener empirische Ausgang in den späteren Ausgaben weggefallen.

Der Inhalt der eigentlichen Ontosophie entspricht, aufs ganze gesehen, durchaus dem Herkommen; das Seiende und seine Affektionen werden behandelt. Nur versuchte Clauberg in der ersten Ausgabe noch, die letzteren nach Zahl und Ordnung strenger zu bestimmen, während er sich später davon überzeugte, daß dies nicht möglich sei (Vorwort von 1664) und sie daher in freierer Folge aneinanderreihte, doch schimmert die ursprüngliche Ordnung noch durch. Das Besondere, was Claubergs Metaphysik gegenüber anderen gleichzeitigen Werken zukommt, dürfte sich im allgemeinen durch eine allerdings nicht sehr starke Nachwirkung Timplers erklären. So unterscheidet er drei Bedeutungen des Seienden, eine allgemeinste (intelligibile), eine allgemeine (aliquid) und eine besondere (ens reale). Damit hält er an dem sonst meist abgelehnten Begriff des Intelligibeln für den Gegenstand der Metaphysik fest, den Timpler einführte. Er ist der erste, einfachste und bekannteste aller Begriffe und wird 1647 ausdrücklich als das Ersterkannte bezeichnet (S. 38 f. § 8). Das aliquid ist dann ein Intelligibles, dem außer der Objektion im Intellekt auch Realität außer dem Intellekt zukommt; das ens reale ist das einzelne Ding. Dadurch ist Clauberg gezwungen, auch an dem Begriff des Nichts festzuhalten, denn das aliquid wird von dem Nichts unterschieden und beide fallen in den Umkreis des Intelligibeln; aus ihrem Vergleich entstehen die allgemeinsten Axiome, wie die Sätze, daß ein jedes entweder ist oder nicht ist, daß unmöglich dasselbe zugleich sei und nicht sei. Auch die Attribute des Seienden teilt Clauberg in der genaueren Gliederung der ersten Ausgabe in allgemeinste, allgemeine und besondere. Die beiden ersten Gruppen bezeichnen allgemeine logische Bestimmungen und nur die letzten sind reale Attribute. Er unterscheidet sie mit Keckermann und Alsted in ursprüngliche (prima) und abgeleitete (orta). Jene sind drei, essentia, existentia und productio, von denen das dritte Glied sonst kaum je erscheint. Aus der essentia entstehen unitas, veritas, bonitas; aus der existentia localitas, temporalitas und duratio (Ableitungen, die mit Burgersdijk übereinstimmen). Diese sechs werden auch als absolute bezeichnet; dagegen entstehen

aus der productio die respektiven: multitudo, distinctio, unio. Die Unterscheidung der absoluten und respektiven Attribute stammt von Timpler. Daran schließt sich endlich ein später gleichfalls weggelassener Abschnitt über die Arten des Seienden, der etwas künstlich gegliedert ist, und wobei abermals die Begriffe des Absoluten und Respektiven verwandt werden.

Bemerkenswert ist, daß schon in der ersten Auflage die Begriffe Materie und Form, Potenz und Akt völlig zurücktreten, also die Grundbegriffe der aristotelischen Weltdeutung. Damit war Claubergs Denken von vornherein dem Einfluß des Cartesianismus geöffnet.

Frankfurt a. d. O.

In die späteste Zeit führt uns, was aus Frankfurt a. d. O. über die Metaphysik zu berichten ist. Sie trägt hier freilich kein eigentlich reformiertes Gepräge, sondern zeigt sich stark von der lutherischen Philosophie beeinflußt, dem konfessionell gemischtem Charakter der Universität entsprechend [1]). Dort hatte Ende der fünfziger Jahre Elias Grebenitz (etwa 1627—89), der später zum Senior der theologischen Fakultät aufrückte, metaphysische Disputationen gehalten, aber nicht abgeschlossen. Aus seinen Diktaten gab 1678 Samuel Strimes (1648—1730, seit 1674 ao. Prof. der Philosophie, 1679 ao. und 1696 o. Prof. der Theologie) die „Metaphysica in usum philosophounton Francofurtensium contracta“ heraus und ließ sie 1697 noch einmal u. d. T. „Ontologia et Pneumatologia“ erscheinen. Das Buch handelt nach gewohnter Weise in dem allgemeinen Teil von dem Seienden und seinen Affektionen, wobei der Verfasser in der Reihenfolge der letzteren ziemlich seinen eigenen Weg geht. Der spezielle Teil bringt die Lehre von Gott und den Geistern und sehr kurz noch etwas über das Akzidens. Strimes brachte dann 1697 noch ein zweites Buch unter seinem eigenen Namen heraus, die „Lineae gnostologicae“, in denen er die (lutherischen) Begründer dieser Disziplin mit großem Lobe bedenkt, aber tadelt, daß sie daraus eine eigene, neue Disziplin gemacht hätten. Sie sei vielmehr, wie sein Kollege Valandus nachgewiesen habe, nichts anderes als die recht verstandene Logik, und zwar deren allgemeiner Teil [2]).

1) Über Stellung und Haltung der Reformierten in Frankfurt vgl. A. Tholuck, Das akademische Leben des 17. Jahrhunderts II, 1854, S. 251—65.

2) Valandus' Dissertation De specificatione scientiarum ist leider nicht aufzufinden.

b) Die lutherischen Hochschulen.

Während die deutschen katholischen Hochschulen in der Metaphysik über die Aristoteles-Erklärung nicht hinaus- und zu keinem selbständigen Ansatz kamen, während die Philosophie des reformierten Bekenntnisses zwar sehr selbständig einsetzte und manche mittelalterliche Bindung rascher abstreifte als das Luthertum, bald aber nach Holland abgedrängt wurde, wo sie sich gegenüber dem Cartesianismus nicht zu behaupten vermochte, vollzog sich die eigenständige und die Zukunft bestimmende Entwicklung der deutschen Metaphysik auf den lutherischen Hochschulen. Und sie vollzog sich in der Hauptsache in dem gleichen Raum, dem auch die spätere Philosophie der Aufklärung und Romantik entwachsen ist (vgl. S. 69).

Helmstedt.

Von der im Jahre 1576 eröffneten Universität in Helmstedt sind die entscheidenden Anregungen ausgegangen. Der sie beherrschende Geist stand ganz in dem Zeichen Melanchthons. Unter wesentlicher Mitwirkung des in Rostock tätigen Melanchthon-Schülers David Chytraeus wurden die Statuten entworfen, andere Melanchthon-Schüler waren unter den ersten Lehrern und gerade auch der Philosophie [1]). So wirkte der erste bescheidene Anfang einer protestantischen Philosophie in der neuen Bewegung fort. Gleich bei Begründung der Universität wurde der Holsteiner Owen Günther (1532—1615) berufen, der zu den führenden Aristotelikern der Zeit zählte (s. o. S. 49 f.), seine Arbeit aber mehr noch in der älteren Weise vornehmlich auf die Logik, daneben auf Ethik und Physik erstreckte. Er hat eine bedeutende Stellung an der Universität eingenommen und immer die versöhnlichere humanistische Haltung gegenüber einer auch hier sich erhebenden streitsüchtigen Theologie vertreten. Gleich bei der Gründung hatte man sich bemüht, einen anderen berühmten Melanchthon-Schüler zu gewinnen, Johannes Caselius (von Kessel) (1533—1613), doch kam er erst im Jahre 1590 nach Helmstedt. Er vertrat hier vor allem das

---

1) Vgl. über die Universität besonders die auch heute noch lesenswerte Darstellung bei Henke, Calixt, Bd. I, 1853. Lebensbeschreibungen der Professoren bei Paul Zimmermann, Album Academiae Helmstadiensis, Bd. I (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hannover usw. IX), 1926, im Anhang.

Griechische und die praktische Philosophie und galt als eines der geistigen Häupter der Hochschule, ebenfalls im Sinne eines freieren humanistischen Geistes gegenüber theologischer Unduldsamkeit.

In diesen Kreis trat 1592 der Mann, der als der eigentliche Neubegründer der Metaphysik innerhalb des deutschen Luthertums gelten muß, Cornelius Martini (1568—1621)[1]. Er war in Antwerpen als Sohn einer angesehenen Familie geboren, die bald darauf wegen ihres evangelischen Glaubens aus den Niederlanden fliehen mußte, und bezog 1584 die Universität Rostock, wo er besonders mit Chytraeus und Caselius in Verbindung kam. Dann ging er als Lehrmeister zweier Adliger auf Reisen, kam 1591 nach Helmstedt und erhielt hier 1592 eine Professur für Philosophie. Er ist einer der wirksamsten Lehrer an der Hochschule gewesen, zahlreiche Schüler, durch welche die Metaphysik als Lehrfach verbreitet wurde, gingen von ihm aus; in Helmstedt selber gehörten zu ihnen der berühmte Theologe Georg Calixt und auch noch der vielseitige Gelehrte Hermann Conring. Leider fehlt unter den Personalakten der Helmstedter Professoren, die sich im Landeshauptarchiv zu Wolfenbüttel befinden, gerade die seine. In dem Liber decanalis philos. (ebd.) wird er im Januar 1593 noch nach der älteren Weise als Professor der Dialektik bezeichnet, erst später als der der Logik; laut den zwei Vorlesungsverzeichnissen, die die Wolfenbütteler Bibliothek aus jener Zeit (1600 und 1604) besitzt, las er über Logik, und sicher ist diese immer der Hauptgegenstand seines Unterrichts gewesen. Als Logiker hat er die Ramisten bekämpft und wesentlich mit zum Siege der peripatetischen Logik beigetragen (vgl. sein „Programma ad studiosam Logices juventutem" 1597). Ebenso war er 1598 neben Günther und Caselius ein Vorkämpfer gegen Daniel Hofmann, der die Lehre von der doppelten Wahrheit erneuerte und der Philosophie jedes Recht, in der Theologie mitzureden, bestritt[2]. Die Einheit der Wahrheit und der Nutzen der Philosophie auch für die Theologie wird von da an beständig von ihm eingeschärft. Noch in seinen letzten Jahren kam er deshalb mit dem Wittenberger Theologen Balthasar Meisner in Streit, der den Geltungsbereich der Logik in der Theologie sehr viel vorsichtiger begrenzen wollte[3].

1) Über sein Leben Zimmermann a. a. O., S. 432 f. und die anziehende Schilderung bei Henke I, S. 62 ff.

2) Vgl. Ernst Schlee, Der Streit des Daniel Hofmann, 1862.

3) Martini, „De analysi logica tractatus", 1619, Praefatio.

C. Martini wird uns als eine höchst anregende, tatkräftige und jugendfrische Persönlichkeit geschildert, die manchmal fast derbe Ausdrucksweise seiner Vorlesungen paßt dazu. Sein kämpferischer Einsatz brach dem neuen Aristotelismus vor allem Bahn, und er war der Mann dazu, auch der Metaphysik ein Heimatrecht auf den deutschen Hochschulen zu erstreiten. Leider können wir nicht mehr genau angeben, wann und wie er dazu kam, seinen Unterricht auch auf die Metaphysik auszudehnen; eine Vorlesungsanzeige darüber ist uns nicht erhalten. Den einzigen Anhalt gibt sein in der Wolfenbütteler Bibliothek (Katalog Nr. 2589) erhaltenes „Compendium metaphysicum", eine sorgfältige Niederschrift von seiner eigenen Hand [1]), und zwar desselben Textes, der zuerst 1605 erschien. Die Handschrift wurde offenbar während der Vorlesung von einem Hörer benutzt, wie das einige Randbemerkungen desselben bezeugen. Dieser Hörer hat vorn und hinten Beginn und Ende der Vorlesung vermerkt. Danach eröffnete sie Martini am 14. November 1597 um neun Uhr und beschloß sie am 29. Oktober 1599. Dazu paßt eine Zeitangabe ungefähr in der Mitte des Textes (fol. 35): 8. September 1598. Eine so lange Dauer entspricht durchaus den damaligen Gewohnheiten. Mit diesen Daten stimmt es überein, wenn in Widmung und Vorrede zu dem Straßburger Druck von 1605 gesagt wird, daß die Vorlesung vor sechs bzw. sieben Jahren gehalten sei [2]).

Abschriften dieser Darstellung wurden offenbar bald verbreitet und auch auswärts dem Unterricht zugrunde gelegt. So kamen sie in die Hände von Druckern, und die Vorlesung ist 1605 gleich zweimal, in Wittenberg und Straßburg, u. d. T. „Metaphysica commentatio" gedruckt worden, nicht zur Zufriedenheit des Verfassers. Wiederholt scheint er sie zunächst nicht zu haben; aber in Disputationen und in kleinerem Kreise behandelte er oft Fragen aus diesem Gebiet, und seine Liebe zu ihm wuchs immer mehr (vgl. das Programm der neuen Darstellung, das als Vorrede zu der „Metaphysica" 1622 gedruckt wurde). Einige metaphysische Disputatio-

1) Das beweist ein Vergleich mit einer ebenfalls selbst geschriebenen Eingabe des Martini, Wolfenbütteler Handschrift Nr. 3227, fol. 639—45.

2) Auf dem Vorsatzblatt hat C. Martini einem Conrad Rinchemejer (?) bestätigt, daß er sich das Buch für dreiundzwanzig Gulden gekauft habe, und zwar am 10. Oktober 1597 (nicht, wie es zunächst scheint und daher auch im Katalog der Wolfenbütteler Handschriften, II 3, S. 298 steht, 1592; diese Zahl wäre mit den oben angegebenen nicht in Übereinstimmung zu bringen). Vermutlich ist das der Besitzer, der die Handschrift dann in der Vorlesung benutzt hat.

nen aus den Jahren 1604, 1606 und 1608 besitzt die Wolfenbütteler Bibliothek. Aber erst 1610 entschloß er sich auf Wunsch einiger Studenten zu einer neuen Gesamtdarstellung. Die Zeit schien ihm jetzt noch günstiger dafür, da der Ramismus nicht mehr die Köpfe verdunkle. Diese neue Darstellung ist u. d. T. „Metaphysica" erst 1622 nach seinem Tode, gleichzeitig in Helmstadt und Jena, gedruckt. Sie hat seitdem die in mehrfachen Auflagen wiederholte erste Darstellung verdrängt und selber bis gegen die Mitte des Jahrhunderts noch zwei Auflagen erlebt.

Die „Metaphysica commentatio" ist kein allzugroßes Werk, frisch hingeschrieben, mit entschieden humanistischen Ansprüchen auf ein gefälliges Latein, manchmal etwas sorglos in der Verteilung des Stoffes, aber in glattem Flusse des Vortrags und ohne die vielen scholastischen Einteilungen, die gleich darauf wieder üblich wurden. Es ist längst nicht so bis ins kleinste durchgearbeitet wie das Buch von Timpler, das schon beinahe allzu fertig erscheint. Um so mehr konnte es anregend wirken. Auf zu knifflige Einteilungen will er sich nicht einlassen, damit vertreibe man die Hörer (Straßburg 1605, S. 261). Gleich eingangs umfängt uns die Luft des Humanismus, wenn Martini unter Berufung auf die ersten Sätze von Sallusts Catilina das Streben nach Ruhm des Geistes als Vollendung und Seligkeit des Menschen preist, allerdings nicht die durch Gnade zugeteilte Vollendung, sondern die natürliche, die aber so groß sei, daß sie uns den himmlischen Genien verwandt mache. Sie wird erreicht durch die Erkenntnis, die edelste Tätigkeit der edelsten Form, nach der, wie Aristoteles im ersten Satze seiner Metaphysik sagt, alle Menschen streben. Die Wissenschaften werden dabei nach ihren verschiedenen Gegenständen eingeteilt; alle übrigen behandeln einen Teil des Seienden, die Metaphysik nach der aristotelischen Bestimmung das Seiende als Seiendes (ens prout ens est), das letzte Prinzip und die oberste Gattung, nach Thomas das primum cognitum. Und zwar ist nur das reale Seiende, das ein Sein außerhalb des Intellekts hat und von einer realen Wirkursache hervorgebracht wird, Gegenstand der Metaphysik, nicht das gedanklich Seiende (ens rationis). Das ens bezeichnet dabei den Gegenstand, das prout ens das Verfahren (modus considerandi). Es wird dann, auch noch einleitend, die Gliederung der aristotelischen Metaphysik erörtert und dabei besonders auf das fünfte Buch mit seinen Begriffseinteilungen hingewiesen.

In der Hinwendung zum Hauptteil wird erklärt, daß die passiones

oder affectiones, die principia und die species des Seienden behandelt werden sollen (S. 31/30)[1]. Doch wird diese Einteilung nicht streng durchgeführt, man weiß wenigstens nicht genau, welcher Abschnitt die Lehre von den Prinzipien enthalten soll, wenn es nicht vielleicht die unmittelbar aus dem Seienden entwickelten Bestimmungen sind, nämlich Potenz und Akt, die Ursachen, Notwendigkeit und Zufälligkeit, Begriffe, deren Behandlung bei Martini der aller anderen voransteht[2]. Auch sonst bleiben einige Schwankungen. Während nämlich zunächst nur das Eine, Wahre und Gute als Transzendentien, also Hauptaffektionen, bezeichnet werden, denen Avicenna noch res und aliquid angefügt habe, wird dann doch auch das ens selber als eines der Transzendentien behandelt. Und so gliedert sich der erste Hauptteil über die Affektionen in sechs Teile: ens, unum, verum, bonum, res, aliquid (so ausdrücklich S. 175/169). Außer dem ens werden nur noch dem unum mehrere disjunkte Affektionen untergeordnet. Die Unsicherheit in der Einteilung zeigt sich auch darin, daß die Überschriften in der Handschrift und im Druck nicht überall gleich sind.

In dem sehr viel kürzeren zweiten Teil soll über die species entis, nämlich Substanz und Akzidens, gehandelt werden. Doch werden hier zunächst die obersten Begriffe esse, essentia, existentia, substantia, natura, quidditas erörtert, die durch einander erklärt werden müssen; wer sich genauer über sie unterrichten wolle, wird auf Thomas' Schrift „De ente et essentia" und Cajetans Kommentar dazu verwiesen. Am ausführlichsten wird die Lehre von der Substanz, nämlich der unvollständigen (Form und Stoff) und der vollständigen, von denen die körperliche aus Form und Stoff bestehe, besprochen. Daran schließt sich die Lehre von den Intelligenzen, die aber nur philosophisch als die ersten Beweger, nicht als Engel, behandelt werden; ebenso ist die Lehre von Gott hier rein philosophisch, denn sein Begriff wird nur als der des ersten Seienden entwickelt und drei Beweise (aus der Bewegung, der Abhängigkeit und der Unterordnung der Dinge) für ein solches Sein gegeben. Beide Abschnitte sind sehr kurz (schon S. 302/292 hieß es: „Wir eilen zum Ende"), die Lehre von den Akzidenzen ist ganz unter den Tisch gefallen.

---

1) Die erste Zahl bezieht sich auf die Straßburger Drucke von 1605 und 1612, die zweite auf die von 1616 und 1622.

2) Doch werden diese S. 75—77/73—75 ausdrücklich als affectiones entis bezeichnet.

Betrachten wir die Schrift als Ganzes, so fällt einmal die große Unabhängigkeit von den theologischen Zwecken auf. Wer da meint, daß die neue metaphysische Bewegung aus theologischen Absichten entstanden sei, kann eine Schrift wie diese nicht gelesen haben. Die Metaphysik steht hier durchaus auf eigenen Füßen, und sie dient der in der Erkenntnis zu erlangenden Vollkommenheit des Menschen. Sie ist aus reiner Begeisterung für die neue Wissenschaft geschrieben, getragen von einer Stimmung, wie wir sie ähnlich in der etwa gleichzeitigen Widmung Sommers fanden (s. o. S. 53). Was behandelt wird, bemißt sich nach seinem Werte für die Philosophie und nicht für die Theologie. Gott und die Intelligenzen werden nur so weit berücksichtigt, als es auch in Aristoteles' Metaphysik geschieht. Im Hinblick auf den gleichzeitigen Streit mit Hofmann wird die Lehre von der doppelten Wahrheit entschieden abgelehnt: Widersprechendes kann nicht zugleich wahr sein, und in Gott den Widerspruch setzen, heißt ihn der Lüge zeihen (S. 57—60/55—58). Auf den Nutzen solcher Begriffsuntersuchungen für die Theologie wird wohl öfters hingewiesen — sicher auch im Zusammenhang mit dem Hofmannschen Streit —, aber das ist niemals bestimmend für Auswahl und Behandlung.

Das zweite ist der enge Anschluß an Aristoteles. So häufig Martini an einzelne Lehren der Scholastiker anknüpft und sie hoch preist (Thomas ist ihm vir certe doctissimus, S. 57/55), das Grundgerüst ist doch streng aristotelisch, weit aristotelischer als etwa bei Timpler, aber auch als bei Suarez. Die Aufgabe der Metaphysik wird streng nach Aristoteles bestimmt. Das Seiende, nicht das Intelligible ist ihr Gegenstand; das Nichts wird zwar gestreift, tritt aber ganz zurück, so daß — streng antik — über das Seiende nicht hinaus gefragt wird. Und die Grundgestalt, in der das Seiende erblickt wird, ist nicht, wie bei Timpler, durch Existenz und duratio bestimmt, sondern wird aristotelisch in dem Verhältnis von Potenz und Akt gesehen.

Vergleichen wir damit die neue Darstellung von 1610, die 1622 als „Metaphysica" gedruckt wurde, so finden wir hier ungefähr den gleichen Aufriß, und auch im einzelnen ist vieles wiederholt. Die Einschränkung auf die eigentlich philosophischen Fragen ist noch strenger; für die Lehre von den unkörperlichen Substanzen wird jetzt eine besondere Wissenschaft verlangt (Prolegomena am Ende); und in der Tat sind die betreffenden Abschnitte im zweiten Teil ganz ausgefallen. Ausdrücklich wird die Meinung bekämpft, daß

Gott und die Intelligenzen Gegenstände der Metaphysik seien (S. 20 der Helmstedter Ausgaben von 1622 und 1638) [1]). Dafür wird etwas mehr über die Akzidenzen gehandelt. In dem ersten Teil sind die Abschnitte über res und aliquid weggefallen, da sie nichts Neues brächten; er zerfällt also jetzt in vier Abschnitte über das Seiende, das Eine, Wahre und Gute. Deren Untergliederungen sind ähnlich wie früher. Merkwürdigerweise fehlen zwei besonders interessante Erörterungen, nämlich im ersten Teil die über das Universale (am Ende des Abschnitts über das Eine), wobei gegen den Nominalismus polemisiert wurde, und im zweiten Teil eine über das Prinzip der Individuation (S. 302—306/292—296). Offenbar hat sich das Schwergewicht des Interesses etwas verlagert. Die Metaphysik ist jetzt eine sicher eingeführte Wissenschaft, Suarez' großes Werk wird mehrfach und immer zustimmend erwähnt. Die Distinktionen werden nicht mehr ganz mit derselben Frische durchgeführt, wie 12 Jahre zuvor, sie scheinen schon etwas jener Erstarrung verfallen, die ja überhaupt das Schicksal dieser Wissenschaft wurde. Aber trotzdem strömt die Schrift noch ein starkes Leben aus, besonders in den neu hinzugekommenen Betrachtungen, die bezeichnenderweise nicht so sehr das Seiende als die Erkenntnis desselben betreffen. Nach dieser Seite liegt das Bemerkenswerte der neuen Darstellung, und sie unterscheidet sich in dieser Hinsicht völlig von Suarez' Werk. In den Prolegomena wird eine Art erkenntnistheoretischer Grundlegung gegeben. Und auch bei der Lehre vom Ersterkannten am Ende des Abschnitts über den Gegenstand der Metaphysik kommt Martini noch einmal auf die menschliche Erkenntnis zu sprechen und unterscheidet verschiedene Stufen derselben.

Ein Schüler Martinis ist Henning Arnisaeus (Arentsche) (c. 1570—1636). Er hatte in Helmstedt studiert, wurde später Professor der Moral in Frankfurt a. d. O. und war 1613—20 Professor der Medizin in Helmstedt, bis er als Leibarzt zum König von Dänemark ging. Seine spätere Schriftstellerei betrifft besonders die theoretische Politik (Opera politica, 2 Bde. 1648). Für uns kommen nur zwei Jugendschriften in Betracht. Zuerst hat er in einem eingehenden Traktat über Konstitution und Teile der Metaphysik gehandelt (gedruckt 1606, doch ist die Widmung an C. Martini schon im

---

1) Vgl. C. Martini, Anecdota sive epistolae ad familiares scriptae, ed. ab Herm. Friedr. Braunssen, 1741, S. 163. Danach habe Aristoteles die unkörperlichen Substanzen nur deshalb zur Metaphysik gerechnet, weil so wenig durch das natürliche Licht von ihnen erkannt werden könne.

April 1603 unterschrieben). Ihre Aufgabe wird hier im Sinne Martinis umschrieben; sowohl die zu weite Bestimmung, die auch das gedankliche Seiende einbezieht, wie die zu enge, die sie auf Gott und die Intelligenzen einschränkt, werden abgelehnt. Ihr Gegenstand ist vielmehr das reale Seiende, und zwar insofern es Seiendes ist, und sie umfaßt zugleich Gott und alles, was von Gott abhängt. Darauf ließ Arnisaeus dann eine kurze Gesamtdarstellung folgen, seine „Epitome metaphysices“ (1606), in deren ersten Abschnitt der Traktat stark verkürzt eingegangen ist. Sie zeigt in ihrem Aufriß zwar auch manche Verwandtschaft mit Martini, z. B. darin, daß die Einteilung nach den sechs Transzendentien gewählt ist. Aber in starker Abweichung von ihm folgt die Lehre von den Ursachen unmittelbar auf den Abschnitt über das Seiende, und Akt und Potenz und Notwendigkeit und Zufälligkeit werden ganz an das Ende der Affektionen verwiesen. Vielleicht kann man in dieser stärkeren Betonung der Lehre von den Ursachen gegenüber der von Akt und Potenz einen Einfluß des Suarez sehen. Bei der Lehre von der Substanz kommen, wie in Martinis erster Darstellung, auch die religiösen Begriffe zur Sprache. Arnisaeus' Traktat über den Gegenstand der Metaphysik rief einige Gegenschriften des Rostocker Dozenten Thomas Rhaedus (Reid) hervor, der vielmehr das Immaterielle als diesen Gegenstand behauptete; gegen ihn wandte sich Arnisaeus 1611 in einer besonderen Schrift [1]). Eine am Ende seiner „Epitome“ angekündigte „Generalis metaphysica“ ist, soviel ich weiß, nicht erschienen.

Unter den Nachfolgern Martinis auf seiner Lehrstelle dauerte die Pflege der Metaphysik an, wenn auch überragende Leistungen nicht mehr erreicht wurden. Zunächst hatte die Universität schwer unter dem Kriege zu leiden. Und mehr und mehr traten auch hier die theologischen Aufgaben ganz in den Mittelpunkt. Georg Calixt wurde das unbestrittene Haupt der Universität; in seinen Bemühungen, den immer heftiger entbrennenden Streit der Theologen zu mildern und zu einem Ausgleich der Gegensätze zu kommen, wirkte zweifellos die Geistesart seines Lehrers Martini nach. Daneben hatten die philosophischen Studien keine selbständige Bedeutung mehr; sie wurden im Sinne Martinis fortgeführt.

Dessen Nachfolger wurde Konrad Horn (1590—1649), Lieblingsschüler des Caselius und lange Jahre Hausgenosse des Martini,

---

1) Über diesen Streit vgl. Lewalter a. a. O. S. 37—41.

ein ausgezeichneter Kenner des Griechischen. Er hatte schon neben Martini über philosophische Gegenstände gelesen und erhielt 1619 die Professur für Ethik, 1621 nach dem Tode seines Lehrers auch die für Logik, bis er 1629 in die theologische Fakultät überging, wo er ein bewährter Kampfgenosse des Calixt wurde. Seine verschiedenen Darstellungen der Metaphysik sind ziemlich dürftige Kompendien, die sich in ihrer ganzen Anlage an Martini anschließen. Sie mochten immerhin für einen nicht allzu tief dringenden Unterricht zweckmäßig erscheinen, und seine „Conclusiones" haben es daher zu mehreren Auflagen gebracht. Noch lange nach seinem Tode wagte es sein Sohn 1662, ein „Compendium metaphysices" herauszugeben, das noch von dem Vater selber zusammengestellt sei. Er, wie alle folgenden Helmstedter, lassen die theologischen Begriffe weg. Da stellt das „Compendium metaphysices" eines anderen Martini-Schülers, des Alardus Vaeck (1601—53), der später Geistlicher in Rinteln und Jevern war, schon mehr dar. Auch dies zeigt ganz den Anschluß an den Lehrer.

Auf diese unmittelbaren Schüler des Martini folgt eine deutliche Lücke; zeitweise scheint seine Professur gar nicht besetzt gewesen zu sein. Erst 1638 tritt Andreas Kinderling die Lehrstelle für Logik an, die er bis 1664 innehatte. Doch wissen wir allein von seinen Vorlesungen über Logik und Physik, und nur einzelne metaphysische Disputationen sind bekannt. Zeitweise lehrte neben ihm Johannes Homborg, von dem wir eine Reihe metaphysischer Disputationen aus den Jahren 1651—55 kennen, die den Gegenstand in der von Martini festgelegten Reihenfolge behandeln. Etwas größere Tätigkeit zeigt Heinrich Rixner, der 1661 ao. Professor der Metaphysik geworden war und dann als Nachfolger Kinderlings 1664—73 Martinis Lehrstuhl innehatte, der hier merkwürdigerweise zum ersten Male, soviel ich sehe, auch als Lehrstuhl der Metaphysik bezeichnet wird, während alle bisherigen Inhaber nur Professoren der Logik hießen. Rixner hat eine lebhafte Disputationstätigkeit entfaltet, aus der mehrere Lehrbücher der Metaphysik hervorwuchsen. Im letzten Viertel des Jahrhunderts (1675 bis 1702) saß Barthold Niemeier auf dem Lehrstuhl. Auch von ihm kennen wir mehrere einander sehr ähnliche Reihen metaphysischer Disputationen. Für Rixner wie für Niemeier bleibt Martinis Gliederung maßgebend [1]).

1) Die Stellenbesetzung dieser späteren Zeit nach den Helmstedter Akten im Landeshauptarchiv zu Wolfenbüttel.

Hier schließen wir am besten das umfangreiche Werk von Joh. Heinrich Posewitz an, die „Metaphysica theologica“ (1695), da ihr Verfasser seine Ausbildung in Helmstedt erhalten hatte. Hier wird die Metaphysik nun in der Hauptsache nur noch aus theologischen Interessen gepflegt. Das Buch ist nach dem Seienden und seinen Affektionen gegliedert und bespricht in jedem Abschnitt eine Anzahl Regeln. Diese werden aber überhaupt nicht philosophisch erklärt, sondern es wird nur ihr Gebrauch und Mißbrauch in der Theologie erörtert.

Wittenberg.

Eine besonders eifrige und vielseitige Pflege hat die Metaphysik an der Universität Luthers und Melanchthons gefunden. Hier hatte schon Cramer seine Isagoge geschrieben, hier Sommer Versors Quaestionen neu herausgegeben. Allerdings die Vorrede des Theologen Gesner zu dieser Ausgabe blieb bezeichnend für den Geist, in dem die neue Wissenschaft in Wittenberg gepflegt wurde, während Sommer die Universität bald verließ. Wenn C. Martini ihren Nutzen auch für die Theologie eingeschärft hatte, um ihr einen Platz zu erobern, sie aber dann durchaus um ihrer selbst willen betrieb, so schätzte man sie hier vor allem um jenes Nutzens willen und ließ sie auch nur so weit gelten, als sie diesem Nutzen diente. Gegenüber dem freieren Geiste Helmstedts herrschte viel größere Vorsicht, was dem aus der Theologie bekannten Geiste beider Hochschulen entspricht. Gegenüber Calixts versöhnlichen Bemühungen wurde Wittenberg ein Hort der strengen und streitbaren Orthodoxie.

Der erste, der die neue Wissenschaft hier entschieden vertrat, war Jakob Martini (1570—1649). Er hatte 1590—93 in Helmstedt studiert, kann also Cornelius' Vorlesung über die Metaphysik nicht selber gehört haben, doch wird sie ihm, gerade wie Johann Gerhard in Jena, handschriftlich bekannt geworden sind. Jedenfalls hat er sich, als er 1601 die Professur für Logik in Wittenberg erhielt, alsbald eifrig ihrer angenommen. 1613 wurde er noch Professor der Ethik und versah so beide philosophische Lehrstellen, bis er 1623 in die theologische Fakultät überging. Seine mehrfachen Darstellungen der Metaphysik, die sich als Lehrbücher einer gewissen Beliebtheit erfreuten, sind nicht, wie die des Cornelius, als Leitfaden für die Vorlesung geschrieben, sondern aus Disputationen hervorgewachsen, die er offenbar mit besonderem Eifer abhielt.

Da er dafür sorgte, daß sie auch rasch im Drucke erschienen, so wurde ihm nach außen etwas der Ruhm eines führenden Vertreters der neuen Wissenschaft zuteil — seine erste Darstellung lag im Druck noch früher als die Timplers und C. Martinis vor —, in Wahrheit ist er aber ein Geist, der mehr zusammentrug und wenig eigene Gedanken gehabt haben dürfte. Keinesfalls darf er mit den beiden eben Genannten auf eine Stufe gestellt werden. Sein Verdienst liegt in der Herstellung bequemer und zum Teil sehr ausführlicher Handbücher für den Unterricht, die gründlicher gearbeitet waren, als die bloßen Kompendien eines Arnisaeus, Alsted, Bartholin u. a., und so Nachschlagebücher für alle Fragen der neuen Wissenschaft wurden, bis das große Werk des Gießeners Scheibler sie aus dieser Stellung verdrängte.

Zuerst erschienen die vierzehn „Theorematum metaphysicorum exercitationes", 1603, die letzte 1604 disputiert, und alle alsbald einzeln gedruckt. Die Abhängigkeit von C. Martinis älterer, doch erst 1605 gedruckten Darstellung ist im ganzen und einzelnen deutlich. In dessen Sinne wird der Gegenstand der Metaphysik bestimmt als das reale ens, qua ens, wobei aber auch die immateriellen Substanzen mit zu ihrem Gegenstand gerechnet werden (1 th 4). Auf die Behandlung des ens folgt die von Akt und Potenz (2), die der Ursachen (3) und von Notwendigkeit und Zufälligkeit (4). Res und aliquid werden zum Unum gezogen (5); ihre gesonderte Behandlung wird, wohl schon unter dem Einfluß des gelegentlich angeführten Suarez, abgelehnt. Auch die Reihenfolge der weiteren Affektionen entspricht der bei Cornelius. In den letzten Exerzitationen über Substanz und Akzidens werden die theologischen Begriffe stärker berücksichtigt, und die Akzidenzen vollständig durchdisputiert. 1608 konnte der Verfasser eine Neubearbeitung herausbringen, wobei er das Ganze in zwei Bücher gliederte, entsprechend dem allgemeinen und besonderen Teil. Im übrigen ist der Aufriß und die Gedankenführung gleich geblieben, aber es ist zu einem gewaltigen Umfang aufgeschwellt (1122 Seiten), indem alles mit viel größerer Ausführlichkeit und stärkerer Berücksichtigung abweichender Ansichten erörtert wird. In dieser Gestalt ist das Buch dann noch einige Male neu aufgelegt.

Nicht lange darauf stellte J. Martini daneben ein zweites, noch umfangreicheres Werk. Es ist ebenfalls aus metaphysischen Disputationen hervorgewachsen, die er 1610 gehalten hatte und denen er 1611 ein gemeinsames Titelblatt gab. In der zweiten Ausgabe glie-

derte er es, ohne den Text zu ändern, in zwei Bücher und gab ihnen den Titel, unter dem es dann meist angeführt wird, „Partitiones et quaestiones metaphysicae“ (1615). In dieser Gestalt konnte es dann noch ein drittes Mal erscheinen. Der Grund, warum er seine Arbeit nicht auf das erste Werk und dessen neue Auflagen beschränkte, ist deutlich. Auch hier steht er unter der Wirkung eines literarischen Vorbildes. Inzwischen hat er sich offenbar noch viel mehr in Suarez' Werk vertieft, und dessen Einfluß verdrängt jetzt den des C. Martini. Das zeigt sich vor allem an dem Aufbau des Ganzen, er gleicht völlig dem des Suarez. An die grundlegende Erörterung des Seienden, wobei wie bei diesem die Begriffe Akt und Potenz nicht gesondert behandelt werden, schließen sich sofort die drei Transzendentien unitas, veritas, bonitas an, dann die Lehre von den Ursachen, wobei gelegentlich der Wirkursache auch Notwendigkeit und Zufälligkeit behandelt werden (wie bei Suarez Disput. 19). Im zweiten Buch wird das Seiende wie bei Suarez in infinitum und finitum eingeteilt, das letztere in Substanz und Akzidens, damit also Gott ganz aus der Lehre von den Substanzen herausgehoben. Die letzte Sektion handelt, wie Suarez' letzte Disputation, vom ens rationis. Der Grund für diese Schwenkung dürfte in den theologischen Interessen liegen, die man bei Suarez noch mehr gesichert fand. Akt und Potenz als Grundbegriffe richteten die Aufmerksamkeit gleich auf das endliche Sein und sahen es unter rein philosophischem Blickpunkt. Jetzt stehen die Transzendentien als Wesensbestimmungen des ewigen Seins im Vordergrund, daneben auch ganz selbständig die Ursache, die letzthin ebenfalls das ewige Sein bedeutet, und das infinitum, bei C. Martini und in den Exercitationes eine Bestimmung neben andern und dem Seienden untergeordnet, ist jetzt ganz für sich gestellt. Man sucht eine gesicherte Position, besonders in dem Kampf gegen die Reformierten, denn so sehr sich die Schrift an Suarez anschließt, so heftig bekämpft sie überall Timpler. Im gleichen Jahre erschien Meisners „Philosophia sobria“ gegen die Calvinisten. Formal ist das Bemühen deutlich, alle möglichen Begriffsunterschiede herauszuheben, wie ja schon der Titel (Partitiones) zeigt, darin vielleicht von dem freilich unerreichten Gegner Timpler beeinflußt. Es ist noch heute ein gutes Nachschlagewerk, wenn man sich die Bedeutung jedes Begriffs in diesem Schulbereich nach allen Seiten klarmachen will.

Neben diesen beiden Werken bieten die weiteren Disputationsreihen von 1614 und 1619 nichts Neues; sie folgen in ihrem Aufbau

wesentlich den Partitiones, also der Weise des Suarez. Dagegen muß noch eine andere Schrift betrachtet werden, der „Vernunftspiegel" (1618). In Helmstedt war 1616 nach dem Tode Hofmanns (gest. 1611) der Kampf gegen die Philosophie von neuem aufgeflammt, jetzt von einer jüngeren Generation getragen, die weniger mit der alten Orthodoxie, als mit neueren mystischen Strömungen, mit Jakob Böhme, Valentin Weigel, Johannes Arndt zusammenhing und zum Teil geradezu auf kabbalistische Philosophie zurückgriff, aber auch als Vorläufer des Pietismus eine mehr praktische, auf die Bibel gegründete Frömmigkeit forderte. Es sind Wenzeslaus Schilling, Angelius von Werdenhagen und Andreas Cramer. Sie wurden aus Helmstedt verdrängt und sammelten sich eine Zeitlang in Magdeburg, wo sich ihnen auch die Superintendenten Gottfried Wahrmann und Siegwart Garguth anschlossen [1]). Sie verwarfen im Grunde die aristotelische Philosophie überhaupt, die Hofmann in den ihr von Melanchthon und Flacius gesteckten Grenzen doch immerhin noch hatte anerkennen wollen, und näherten sich einer auf mystischer Erleuchtung begründeten Theologie. Philosophisch wird die Erfahrung stark betont. Der ursprünglich in der Gelehrtensprache geführte Streit war von den Gegnern ins Deutsche hinübergespielt und damit auch vor den „gemeinen Mann" gebracht. Darum sah sich Martini veranlaßt, in seinem Riesenwerke (1286 Seiten) auch deutsch zu antworten, wohl einer der ersten Versuche, vom Boden der Schulphilosophie aus deutsch zu reden. Die Sprache ist noch sehr ungelenk, die Fachausdrücke können meist nur noch lateinisch gesagt werden, wie überhaupt viele lateinische Brocken eingemengt sind. Vor allem fehlt ganz die Schärfe und Gedrungenheit des lateinischen Ausdrucks; man kann deutsch nur in behaglichem Plaudertone reden, der auch das Nebensächlichste sagen muß. Die Absicht ist, wie es auf dem Titelblatt heißt, ein „gründlicher und unwidertreiblicher Bericht, was die Vernunft, sampt derselbigen Perfection, Philosophia genandt, sey, wie weit sie sich erstrecke, und fürnemlich was für einen Gebrauch sie habe in ReligionsSachen". In diesem Gegensatz mochte sich J. Martini seinem Namensvetter wieder näher fühlen, jedenfalls klingt in der Vorrede etwas von dessen Preise des Menschen hindurch, wenn seine Herrlichkeit durch den Sündenfall doch nicht ganz verdorben sein soll, sondern ihn Erkenntnis und Offenbarung, Philosophie und Theo-

---

1) Vgl. darüber Ernst Schlee, Der Streit des Daniel Hofmann, 1862, S. 45—51.

logie einigermaßen perfizieren. Beide können nicht getrennt werden, und nur „dumkühner Dünckel" wird die Philosophie als teuflisch verwerfen, indem er ihren usus und abusus nicht unterscheidet. Demgegenüber will Martini beweisen, daß alle orthodoxen Theologen über die menschliche Vernunft und über die Philosophie so gedacht haben wie er und nicht wie seine Gegner. Dafür ruft er eine unabsehbare Menge von Zeugen aus der Bibel und aus alter und neuer Theologie auf.

Wenn Jakob Martini so durch die Gegensätze der Zeit wieder mehr an die Seite des Cornelius gedrängt wurde, so nahm ein jüngerer Wittenberger Theologe eine andere Wendung. Es ist Balthasar Meisner (1587—1626), der in Wittenberg und dann auch auswärts, vor allem in Gießen, studiert hatte und 1611 eine Professur der Ethik in Wittenberg erhielt, jedoch schon 1613 in die theologische Fakultät überging. Auch er hatte in jungen Jahren (1606) die Metaphysik verteidigt, noch ganz im Gefolge Martinis. Dann aber entwickelte er sich zu einem sehr streitbaren Theologen, der schon die spätere Haltung der Wittenberger Hochschule vorausnimmt. Ihm hat die Philosophie nur Wert, insofern sie den Zwecken der Theologie dient, und sie hat sich mit dieser dienenden Stellung zu begnügen. In diesem Sinne schreibt er sein bekanntestes Werk, die „Philosophia sobria" (1611) gegen die Calvinisten, die nur glauben wollten, was sie verstünden. Man muß vielmehr glauben, um zu erkennen, während sie sagen, daß man erkennen müsse, um zu glauben. So unterscheidet auch er streng zwischen usus und abusus der Philosophie, wobei der rechte Gebrauch wesentlich darin besteht, daß die Philosophie der Theologie unterworfen bleibt. In diesem Sinne erörtert er eine Reihe von Fragen aus den verschiedenen Gebieten der Philosophie, in der vierten Sektion auch aus der Metaphysik, aber immer nur um ihrer theologischen, nicht um ihrer philosophischen Bedeutung willen. Und die Regel der Entscheidung liegt niemals in der Vernunft, sondern immer in der Heiligen Schrift. Lehrreich ist die Behandlung der Frage nach der doppelten Wahrheit (s 4 c 2, 3). Meisners Stellung ist hier nicht ganz eindeutig, und die Frage erscheint ihm recht schwierig. Ihrem Wesen nach (ratione essentiae), das gesteht er zu, könne die Philosophie wohl niemals der Theologie widersprechen, aber ratione existentiae considerata widerspreche sie allerdings oft. In diesem Buche hat die Orthodoxie ihre Stellung bezogen; in einer Vorrede ließ sich Meisner seine Absicht von der besonders strenggläubigen

Gießener Fakultät bestätigen. Neben diesem ersten, zunächst wohl allein geplanten Bande haben die beiden folgenden, gegen die „Papisten“ gerichteten, geringere Bedeutung.

So nahe sich Meisner und Jakob Martini im Grundsätzlichen stehen mögen, so ist gefühlsmäßig doch ein deutlicher Unterschied. Und so kommt jener in denselben Jahren, da dieser in seinem „Vernunftspiegel“ Anlehnung an die Philosophie sucht, in einen heftigen Streit mit C. Martini. Gegenüber Meisners starker Einschränkung des Philosophischen in der Theologie, wonach unter Umständen sogar die syllogistische Form nicht nötig sei, hatte C. Martini in der Vorrede zu seinem „De analysi logica tractatus“ (1619) das Recht der Logik in allen Folgerungen, auch bei solchen aus der Heiligen Schrift, verteidigt. Der Streit zwischen beiden wuchs sich bald zu großer Heftigkeit aus [1]).

Einen Fortsetzer fand Meisner in dem aus der Wittenberger Schule hervorgegangenen Andreas K e s l e r (1595—1643), der eine zweibändige „Metaphysica Photiniana“ „in gratiam sobrie philosophantium“ herausgab und darin ebenso die Sozinianer bekämpfte, wie Meisner Reformierte und Katholiken. Auch dies Buch war wie das Meisners ein literarischer Erfolg.

Der Geist Wittenbergs wandte sich so allmählich wieder einer strengeren theologischen Haltung zu, die der Philosophie weniger günstig war. Dagegen sind aus der früheren Zeit der Hochschule einige bedeutende Männer hervorgegangen, die zwar später zum Teil auswärts wirkten, aber doch als Schüler Wittenbergs in diesen Zusammenhang gehören. Nicht zu ihnen rechnen kann man allerdings den erfolgreichsten, Kaspar B a r t h o l i n (1585—1629), von dem im Jahre 1608 ein „Enchiridion metaphysicum“ erschien, das wohl die höchste Auflagenzahl unter allen hier zu erwähnenden Schriften erreicht hat, worin man aber bei der ungemeinen Dürftigkeit dieses Abrisses keinen Erfolg für die Metaphysik, sondern eher ein bedauerliches Zeichen dafür sehen muß, mit wie wenigem sich der Unterricht vielfach begnügte. Der Inhalt wurde auch kaum reicher, als Bartholin später den einzelnen Abschnitten Scholien beigab und sich nun berechtigt glaubte, seinem Buche den anspruchsvolleren Titel „Metaphysica maior“ zu geben. Doch war damals (Ende der zwanziger Jahre) sein Erfolg in der Hauptsache schon vorbei.

---

1) Vgl. Henke, Calixt, Bd. I, S. 258—60.

Ein viel selbständigerer Kopf dagegen ist Jakob Werenberg (1582—1623), der in Helmstedt und Wittenberg studierte und 1604 Magister und Adjunkt der philosophischen Fakultät zu Wittenberg wurde. 1610 ging er als Pfarrer nach Hamburg und wurde daneben 1613 Professor der Logik und Metaphysik an dem dort neu errichteten akademischen Gymnasium. Von ihm besitzen wir neben physikalischen und theologischen Schriften eine Anzahl von Darstellungen der Metaphysik, die sich durch Frische, Eigenart und eindringenden Scharfsinn auszeichnen. Es scheint in ihm etwas der selbständige Forschergeist eines C. Martini nachzuwirken. Zuerst hat er 1608 die Metaphysik in zwanzig Disputationen behandelt, die er im folgenden Jahre durch einen gemeinsamen Titel zu einem Buche verband. 1616 hat er dann in Hamburg noch einmal die ganze Reihe in der gleichen Zahl und Folge durchgeübt und diese zwanzig Exerzitationen als „Metaphysicae systema methodicum“ erscheinen lassen (der Titel genau wie bei Timpler). Der Gedankengang ist in der Hauptsache der gleiche geblieben, wir können uns daher an das zweite Werk halten.

Gewiß ist Werenberg genug von dem Wittenberger Geiste beeinflußt, um in der Widmung beider Bücher zu versichern, daß die Philosophie nur die Dienerin der Theologie sein dürfe, wobei er ihren Nutzen für sie und alle andern Wissenschaften aber sehr hoch einschätzt. Er selber dagegen fühlt sich mehr als Philosoph, wenn er in der Vorrede von 1616 erklärt, daß er sich lieber an die niedern, aber festen philosophischen Grundlagen halten und nicht zu den gefährlichen Höhen der Theologie aufsteigen wolle. Und so kommt ihm der hohe Preis der Philosophie in der ersten Exerzitation mehr aus dem Herzen. Sie ist (th 1) res bona, Deo grata, ecclesiae ac reipublicae utilis et necessaria. Die theoretische Philosophie ist ihrer Würde, Zeit und Ordnung nach früher als die praktische (th 17), und in ihr nimmt wieder die Metaphysik den höchsten Rang ein (th 18). Ihr Gegenstand ist das ens, prout ens, et quae ei per se insunt (ex 2 th 12). An die Behandlung des Seienden (ex 3) schließt er (ex 4) einen Abschnitt über die Prinzipien, den auch C. Martini in seiner ersten Darstellung (S. 31/30) gefordert hatte, ohne ihn auszuführen (doch sei an die Prolegomena seiner zweiten Darstellung erinnert). Werenberg unterscheidet die Prinzipien als solche der Sache und der Erkenntnis (woraus etwas ist und woraus es erkannt wird, th 2—3). Die letzteren sind die Axiome, Definitionen und Postulate, die auf den Satz des Widerspruchs als ihr

oberstes Prinzip zurückweisen (th 4—7); jenes sind Akt und Potenz (th 8), die damit, ähnlich wie bei C. Martini, über alle andern Affektionen hinausgerückt werden. Von der fünften Exerzitation an folgt die Lehre von den Affektionen, die in der üblichen Weise in einfache und disjunkte eingeteilt werden. Dabei stellt er aber (ex 5) an die Spitze der einfachen die Existenz, neben der auch die duratio erwähnt wird (th 12), die allerdings keine eigentliche affectio entis sei. Hier wird man wohl an einen Einfluß Timplers zu denken haben, der ja überhaupt nur Existenz und duratio als einfache Attribute anerkannte. Es folgen unum, verum, bonum. An die Spitze der disjunkten Affektionen stellt Werenberg die Lehre von den Ursachen, an die sich, wie bei C. Martini, das Notwendige und Zufällige anreiht. Daß die einfachen Affektionen den Ursachen vorangestellt werden, erinnert an Suarez und die spätere Darstellung J. Martinis. Die letzten vier Disputationen bilden den speziellen Teil und handeln von Substanz und Akzidens, Gott und den Intelligenzen.

Diese Schriften sind, wie der Verfasser selber sagt, nur für Geübte. Für Anfänger ist dem System von 1616 noch ein „Enchiridion" angehängt, das eine Nomenklatur (kurze Begriffsbestimmungen) und eine „Gnomologia metaphysica" (kurze Lehrsätze) enthält. Besonders die letzteren, sozusagen ein höchst verdichteter Auszug aus der Metaphysik, sind reizvoll zu lesen. Wenn man sieht, daß Werenbergs geistreiche Schriften nicht eine Neuauflage erlebten, und dies mit den Erfolgen eines J. Martini oder gar eines Bartholin vergleicht, so ist deutlich, wie rasch die Metaphysik unter der Zuchtrute der Theologie verkümmerte. Solche freieren Erörterungen waren nicht beliebt. Allerdings ist Werenberg auch frühzeitig gestorben und fand keine Gelegenheit, seine Lehre an einer größeren Hochschule wirksam zu vertreten.

Bedeutender noch ist der andere Schüler Wittenbergs, der hier zu behandeln, nämlich Georg Gutke (1589—1634). Er hatte in Frankfurt a. d. O., dann in Wittenberg studiert und wurde hier 1615 Adjunkt der philosophischen Fakultät. 1618 folgte er einem Ruf als Rektor an das Gymnasium in Berlin. Hier machte er die Philosophie zum Hauptgegenstand des Unterrichts und drängte das Griechische zurück [1]). Er hat auch die ramistische Logik im Namen

1) Über sein Leben vgl. Julius Heidemann, Geschichte des Grauen Klosters zu Berlin, 1874, S. 140—44.

der peripatetischen bekämpft [1]). Eigentlich metaphysische Schriften besitzen wir zwei von ihm. Die erste ist eine Reihe von vierzehn Contemplationes, die er 1615—18 in Wittenberg durchdisputiert hat und eben vor seinem Abgang nach Berlin als „Primae philosophiae, quam vulgo metaphysicam vocant, pars generalis" zusammenfaßte. In jeder Kontemplation werden zunächst Thesen aufgestellt, daran schließen sich Axiome nach Art von Werenbergs Gnomologia, und zuletzt folgen jedesmal eine Anzahl Quaestionen, in denen besonders gegen Ramus und Timpler polemisiert wird. Die Folge der Abschnitte kommt in manchem am meisten Werenberg nahe, doch ohne dessen Annäherung an Timpler. Die zweite Bearbeitung hat Gutke später in Berlin gegeben, in den neunzehn „Exercitationes epopticae domesticae" (1628—30, die letzte postum 1644). Die Anordnung ist in der Hauptsache dieselbe geblieben, aber es werden nur schwierige Fragen behandelt und das Übliche weggelassen oder kurz übergangen. Auch solche subtileren Fragen, meint Gutke, könnten in der Trivialschule vor ausgewählten Schülern erörtert werden; und man muß in der Tat darüber staunen, was er ihnen zumutete. Beide Reihen enthalten übrigens nur den allgemeinen Teil der Metaphysik; am Schluß der früheren kündigt er den speziellen an, der aber nicht erschienen ist.

Seinen eigentlichen Ruhm hat Gutke mit einer andern Schrift begründet; 1625 erschien sein „Habitus primorum principiorum seu Intelligentia". Darüber hatte er schon 1615 in der fünfzehnten seiner „Disputationes practicae" gehandelt, ebenso 1618 in Wittenberg und 1619/20 in Berlin Disputationen gehalten, die er im Anhang seiner Schrift abdruckt. An der Schrift über den Habitus schrieb er (nach p 1 c 3 th 7) schon 1622. In diesem Gebiete hatte er nach seiner eigenen Versicherung überhaupt keinen Vorgänger; wir können immerhin an Timplers Technologie, an manche Ausführungen Alsteds und an die Wendung erinnern, die C. Martini seiner zweiten Darstellung gegeben hatte. Die Prima principia sind die allgemeinsten Regeln der Erkenntnis, und die Intelligenz ist die geistige Haltung, aus der sie entspringen. Dieser Habitus ist daher Consiliarius primae philosophiae (Widmung). So bedeutsam es ist, daß hier das Denken sich vom Sein ab- und dem Erkennen des Seins zuwendet, so ist Gutke doch weit davon entfernt, nun etwa

1) Besonders die Schrift „Amicum cum amico dissidium" (1622) und ihre Fortsetzung „Vindiciarum pro discursu logico ... tractatus primus" (1623) kommen in Betracht (beide UB Halle).

das Sein aus dem Erkennen zu begründen. Die grundlegende Disziplin bleibt ihm immer die Metaphysik, und ausdrücklich wird es abgelehnt, daß die Intelligentia die Königin der anderen Wissenschaften sein sollte (p 1 c 1 th 4). Näher wird auf die Schrift im zweiten Hauptstück einzugehen sein.

Gutke ist ein sehr selbständiger und echt philosophischer Kopf. Seine Begeisterung für die Erkenntnis ist echt, darin kommt er C. Martini nahe. Aber während sie bei diesem aus einem ganz weltaufgeschlossenen, humanistischen Geiste entspringt, ist sie bei Gutke von einer tiefen Religiosität getragen. Darum betont er gern, daß die wahre Wissenschaft von Gott stamme und selber göttlich sei. Wenn auch sonst in dieser Zeit die Bücher meist mit einer kurzen Gebetsformel geschlossen werden, so finden sich bei Gutke auffallend viele und oft ziemlich ausführliche Gebete, auch mitten im Text.

Große Verbreitung hat Gutke nicht gefunden. Seine tiefdringenden, allerdings auch schwierigen metaphysischen Untersuchungen werden wohl gelegentlich angeführt, aber viel gelesen sind sie sicher nicht, finden sie sich doch heute überhaupt nur noch in der Bibliothek seines Gymnasiums. Auch für die Lehre vom Habitus war die Zeit noch nicht gekommen; erst in den sechziger Jahren konnte die Schrift noch zweimal gedruckt werden.

Ein Rückgang des philosophischen Interesses läßt sich auch an der Arbeit des Mannes verfolgen, der als Nachfolger J. Martinis den Lehrstuhl der Logik in Wittenberg erhielt, Johannes Scharf (1595—1660). Er war seit 1617 in Wittenberg, wurde 1620 Magister und 1623 Adjunkt der philosophischen Fakultät. Einige Zeit darauf (nicht vor 1625) erhielt er die Professur für Logik, die er innehatte, bis er 1649 ganz in die theologische Fakultät überging. Er hat die Metaphysik zweimal dargestellt, zuerst ausführlich in einer Reihe von 1622—24 gehaltenen Disputationen, die er 1624 u. d. T. „Theoria transcendentalis primae philosophiae, quam vocant metaphysicam“ erscheinen ließ. Daraus machte er dann einen Auszug, der 1625 u. d. T. „Exemplaris metaphysica“ erschien. Während das größere, recht wertvolle Werk nur noch einmal herauskommen konnte, brachte es diese kleine Schrift auf eine ganze Reihe Auflagen; sie kann darin nur mit Bartholins Enchiridion verglichen werden und hat dieses in der Gunst der Leser noch überdauert. Sie ist immerhin gründlicher gearbeitet. Scharf bezeichnet sich mehrfach als Schüler J. Martinis (z. B. Theoria disp. 2), und er setzt ihn

auch insofern fort, als er sein Hauptaugenmerk auf die Schaffung zweckmäßiger Lehrbücher richtet. Wenn Werenberg und Gutke mehr Forscher sind, so ist Scharf wie J. Martini mehr Lehrer; doch ist das größere Werk in manchen Einzelheiten ganz geistreich und nicht ohne Selbständigkeit.

Im allgemeinen Teil wird das Seiende und seine Affektionen behandelt, wobei diese üblicherweise in unitae und disjunctae eingeteilt werden. Unter den letzteren stehen Akt und Potenz, Prinzip und Ursachen voraus, wobei die Lehre von den Ursachen auffallend kurz abgemacht wird. Dann folgen noch eine Reihe sonst selten behandelter Affektionen, die zum Teil (wie bei Alsted) als ortae eingeführt und manchmal etwas gewaltsam aus den einfachen hergeleitet werden. Das Bemühen, möglichst alle Begriffe zu behandeln und einzuordnen, ist deutlich; darin geht Scharf über das sonst Übliche hinaus und erinnert an Alsted (doch ist auch an Scheiblers große Vollständigkeit zu erinnern). Der spezielle Teil behandelt Substanz und Akzidens, wobei die ziemlich ausführliche Behandlung der in der Theologie wichtigen Begriffe suppositum und persona auffällt (auch dies wie bei Scheibler). Die Lehre von Gott ist in der Theoria sehr kurz und es werden Zweifel geäußert, ob sie überhaupt in die Metaphysik gehöre; nur weil so wenig darüber zu sagen, wird sie behandelt [1]). In der „Exemplaris metaphysica" ist sie dann ganz weggefallen, und an ihre Stelle tritt das neue Buch „Pneumatica seu Pneumatologia" (zuerst 1629), in dem im Anschluß an Pererius [2]) nur diese Wissenschaft von Gott, den Engeln und der anima separata als Metaphysik bezeichnet wird, während die vom Seienden und seinen Affektionen vielmehr Philosophia prima heißen müsse. Daß die religiösen Gegenstände aus der Metapysik hinausverlegt werden, ist bei Cornelius Martini zweifellos vorbereitet, aber erst hier vollendet. Man wird dabei wohl auch an einen Einfluß der reformierten Philosophie denken müssen, da ja schon Göckel, Keckermann und Alsted die Metaphysik ohne die religiösen Begriffe abhandelten. Eine Wissenschaft Pneumatica hatte Alsted in seine Enzyklopädie von 1620 aufgenommen [3]). Die Philosophia prima

---

1) So äußerte sich auch C. Martini, vgl. S. 103 Anm. 1 und J. Martini Partit. 1 2 s 2 q 1.

2) Vgl. oben S. 58 Anm. 2.

3) In Jena ließ Johannes Zeisold „Disputationes pneumaticae" erscheinen, deren Widmung Sept. 1629 unterschrieben ist. Da Scharfs Praefatio zu seiner Pneumatik aber schon von 1628 stammt, wird man Zeisold als von ihm abhängig ansehen müssen.

wird damit eine rein diesseitige und in theologischer Hinsicht ungefährliche Wissenschaft. Sie streng in den ihr von der Theologie gewiesenen Grenzen zu halten, darauf ist jedenfalls das eigentliche Absehen Scharfs gerichtet. Anderseits können sich die Pneumatica als selbständige Wissenschaft natürlich auch ganz anders entfalten.

Auch weiterhin herrscht in Wittenberg ziemliches Leben. Besonders werden die von Gutke ausgegangenen Anregungen hier fortgeführt, wenn sie sich zunächst auch nicht in stärkerem Maße durchsetzen können. In diesem Sinne ist die ganz wertvolle Disputation des Adjunkten Konrad Barthels über die Erkenntnisprinzipien (1630) zu erwähnen. Besonders aber ist auf die „Gnostologia" von Valentin Fromme (Probus) (1601—75) hinzuweisen, die dieser als Magister in Wittenberg im Jahre 1631 erscheinen ließ [1]). Er steht schon nach seinem äußeren Lebenslauf Gutke nahe, stammte aus Potsdam, war Magister in Wittenberg und dann Rektor in Brandenburg. Er hat zum ersten Male, soviel wir sehen, auf lutherischem Boden die Erkenntnisfrage als Ganzes aufgerollt, während Gutke sich nur die evidente Erkenntnis der Urprinzipien zum Gegenstande genommen hatte, wenn er dabei auch öfters auf die allgemeinen Erkenntnisfragen zu sprechen kam. Daß Fromme dies Gebiet als ein neues eingeführt und ihm als erster seinen Namen gegeben hat, geht aus dem Anhang „De usu et methodo huius doctrinae" deutlich hervor. Er habe den ungebräuchlichen Namen nach Wörtern wie Pneumatologia, Anthropologia gebildet (S. 159). Gegenstand dieser Wissenschaft ist ihm das Erkennbare, insofern es erkennbar ist, eine Aufgabe weder für die Metaphysik noch für eine andere reale Wissenschaft und noch weniger für die Logik (S. 160). Auch Christian Trentsch (1605—77) hat noch vor Calovs Eintreffen in Wittenberg dort als Adjunkt der Fakultät „De constitutione habitus intelligentiae" disputiert (1648). Er hatte dann seit 1649 bis zu seinem Tode den Lehrstuhl für Logik und Metaphysik als Nachfolger Scharfs inne.

Die weitere Entwicklung ist durch den Eintritt Calovs in die theologische Fakultät (1650) bestimmt, der als fertiger Philosoph hier auftrat und gleichzeitig seine „Scripta philosophica" (1650—51) erscheinen ließ. Da er diese aber schon zuvor geschaffen hatte, ist er an anderer Stelle zu behandeln. Sein Eintreten für die Gnosto-

1) Von den beiden, im übrigen völlig gleichen Stücken dieses Buches, die allein noch aufzufinden sind, trägt merkwürdigerweise das eine (18) den deutschen, das andere (7) den lateinischen Verfassernamen.



logie, der er eine Noologie hinzufügte, schlug durch. Allerdings fand er in Wittenberg durch Fromme und Trentsch einen besonders gut vorbereiteten Boden. Ganz unter seinem Einfluß steht das Buch des Wittenberger Adjunkten Georg Meier (1632—95) „Gnostologia“ (1662). Es folgt der Einteilung Calovs, nur sind einige Kapitel aus der Noologie mit herangezogen; aber während Calov nur ein Gerippe gibt, werden hier ausführliche Erörterungen geboten. Schon 1666 konnte das Buch in neuer Auflage erscheinen, jetzt durch eine Noologie ergänzt. 1670 ließ dann ein anderer Adjunkt, Georg Wagner (1630—83) eine „Synopsis gnostologica“ und eine „Synopsis noologica“ erscheinen, die das Vorbild Calovs auch nicht verleugnen, aber doch auch selbständigere Ausführungen bringen. Während Calov Meier, amico dilecto, ein Lobgedicht beisteuerte, fehlt hier ein solches.

Im Aufriß der Metaphysik folgte Calov der Adjunkt der Wittenberger philosophischen Fakultät, Johannes Weiß (1620—83), der später die Professur für Ethik in Gießen bekleidete. Er veröffentlichte 1657 auf Grund von Disputationen ein „Compendium metaphysicum“, das zahlreiche Auflagen erlebte.

Aus der späteren Zeit Wittenbergs ist nur noch ein Mann zu nennen, der Nachfolger Trentschs auf dem Lehrstuhl für Logik und Metaphysik, Christian Donat, der diesen 1677—94 innehatte. Er hat noch ein ziemlich umfangreiches Lehrbuch veröffentlicht, die „Metaphysica usualis“ (1682), nach der Vorrede für Anfänger bestimmt, in manchem deutlich an Calov angelehnt. Am wichtigsten darin ist eine Bemerkung der Vorrede, nach der vieles gar nicht seiner eigenen Überzeugung entspreche. Nach der Überlieferung (bei Jöcher) soll er sich feindlich gegen die Metaphysik ausgesprochen haben. Trotzdem trägt er sie vor. Sie verliert so allmählich ihre innere Wahrhaftigkeit. Die Theologie bleibt bei Donat in der Weise Scharfs von der Metaphysik ausgeschlossen; er veröffentlichte über sie in seinen „Institutiones pneumaticae“ (1691) ein selbständiges Lehrbuch.

Gießen.

Neben Wittenberg stand seit ihrer Gründung im Jahre 1607 die Universität Gießen als Hochburg der Orthodoxie, ein Zug, der sich in der Gegenstellung zu dem nahe gelegenen reformierten Marburg nur um so schärfer ausprägte [1]). Er zeigt sich gleich in der frühesten

1) Die Universität Gießen von 1607—1907, S. 84 ff.

metaphysischen Schrift, die wir aus Gießen kennen, dem „Collegium metaphysicum“ von Christian Matthiae (1584—1655), eine Reihe von Disputationen, die in den Jahren 1609—11 gehalten und 1611 zusammengefaßt wurden, in demselben Jahre, in dem Meisner, ebenfalls unter Anregung und Billigung der Gießener Universität, den ersten Band seiner „Philosophia sobria“ erscheinen ließ. Auch Matthiaes Collegium ist gegen die Calvinisten geschrieben und behandelt in Anlehnung an den von C. Martini stammenden Aufriß die Irrtümer eines Göckel, Keckermann und Timpler.

Der eigentliche Metaphysiker der Universität aber, der ihrem Unterricht für das ganze Jahrhundert das Gepräge gab und weit über sie hinauswirkte, war Christoph Scheibler (1589—1653). Er hatte seit 1603 in Marburg und Gießen studiert, war 1607 in Gießen Magister geworden und erhielt 1610 die ordentliche Professur für Logik und Metaphysik, die er bis zum Jahre 1624, wo die Universität suspendiert und nach Marburg verlegt wurde, innehatte. Später war er Superintendent und Gymnasialdirektor in Dortmund, wo er gestorben ist. Für uns kommt nur seine Gießener Zeit in Frage. Er war wohl nicht aus tieferem Forscherdrange Philosoph, denn als er seine Gießener Stelle verlor, hat er auch der Philosophie den Rükken gekehrt und sich nur noch als theologischer Schriftsteller betätigt. Dagegen fühlte er sich offenbar vor allem als Lehrer und brachte seit Beginn seiner Professur mehrere Lehrbücher der Metaphysik heraus. Man wird dies auch mit der Kampfstellung seiner Universität gegenüber Marburg in Zusammenhang bringen dürfen, denn die Lage des Luthertums war natürlich mehr gesichert, wenn es auch in der Philosophie eine maßgebende und allseitig anerkannte Lehre einsetzen konnte. Ein solches Werk zu schaffen, war Scheiblers Bemühen, und es ist ihm das auch zum guten Teile gelungen. Der ihm beigelegte Name eines protestantischen Suarez war nicht unverdient, denn sein Hauptwerk fand weite Verbreitung, wenn es auch niemals eine so beherrschende Stellung wie das Werk des Suarez erringen konnte, dem die äußere und innere Macht seines Ordens zugute kam.

Von Anfang seiner Lehrtätigkeit an schrieb Scheibler zusammenfassende Lehrbücher, die sich alle durch mehrere Auflagen verbreitet haben, wenn ihm auch erst zuletzt der größte Wurf glückte. Schon im Jahre seiner Anstellung 1610 trat er mit seinem „Liber sententiarum“ hervor, im Titel an das größte Lehrbuch der mittelalterlichen Philosophie, an das des Petrus Lombardus, erinnernd.

Es sind 20 Exerzitationen, die in der Hauptsache Gegenstände der Metaphysik betreffen. Es werden dabei Sentenzen, sozusagen philosophische Kernsätze, zugrunde gelegt, und erläutert. Der Aufbau ist anders als sonst, indem nach dem Seienden zuerst Substanz und Akzidens und hierauf die Ursachen behandelt werden, woran sich dann noch einige besonders wichtige Begriffe, nämlich Ganzes und Teil, Gattung und Art, Allgemeines und Einzelnes, anschließen. Das Buch ist zweifellos für Lehrzwecke sehr geeignet; noch heute kann man den Geist dieser Philosophie aus ihm besonders gut kennen lernen, wenn man sich die Mühe nimmt, wirklich in seine Einzelheiten einzudringen.

Einen kleineren Raum nimmt die Metaphysik in dem nächsten, überhaupt kürzeren Werke ein, in der „Synopsis methodica philosophiae“ (1611). Es ist ein ganz knappes Kompendium, das alle Teile der theoretischen und praktischen Philosophie behandelt, wobei der Metaphysik nur 20 Seiten eingeräumt sind. Man möchte es ein Buch zum Auswendiglernen für Anfänger nennen. Die nächste Schrift ist eine unmittelbare Vorarbeit zu Scheiblers Hauptwerk, die „Epitome primae philosophiae“, eine Reihe von 1614—15 gehaltenen Disputationen, die 1616 unter jenem Titel vereinigt wurden. Sie handeln von dem Seienden und seinen Affektionen und entsprechen in ihrer Folge und in vielen Einzelheiten genau dem ersten Teile des Hauptwerkes, auch dies ist also, wie so viele Schriften der Zeit, aus Disputationen herausgewachsen. Doch hat Scheibler die Epitome auch neben ihm gesondert forterscheinen lassen. Er ergänzt sie 1617 durch einen speziellen Teil über Substanz und Akzidens und läßt beide vereinigt dann 1618 als „Epitome metaphysica“ neu herauskommen. Da in dem zweiten Teil die theologischen Begriffe allzu kurz behandelt seien, gab er 1621 noch eine besondere „Theologia naturalis et angelographia“ heraus. Für uns hat diese Schrift neben der folgenden keine selbständige Bedeutung.

Aus solchen Vorarbeiten erwächst das große zweibändige Werk, das Scheiblers Ruhm vor allem begründete, und das wir, zur Unterscheidung von andern, am besten nach dem ursprünglichen Titel des ersten Bandes als „Opus metaphysicum“ bezeichnen (zuerst 1617)[1]. Es ist in der äußeren Anlage und mehr noch in der Art der Durch-

---

1) Der 2. Band trägt schon 1617 nur den Titel Metaphysica specialis sive metaphysicorum l II. und ebenso 1622. Beim 1. Bande steht das Wort Opus 1622 zwar nicht mehr am Anfang, so daß das Werk scheinbar anders, nämlich Metaphysica, heißt, doch folgt es dann im weiteren Verlauf des Titels.

führung stark von Suarez beeinflußt und soll wohl wirklich mit Absicht ein protestantisches Gegenstück zu dessen Werk sein. Sklavisch ist der Anschluß aber keineswegs. In der Durchführung erinnert besonders die Rücksicht auf alle möglichen Einwände an Suarez. Die verschiedenen Ansichten werden bei jeder Frage sorgfältig erwogen und ihr relatives Recht bestimmt. Alle Schwierigkeiten werden im Hinblick auf die eigene, in Thesenform vorausgeschickte Ansicht aufgelöst. So bietet das Werk wirklich eine mit großem Fleiß gewonnene Übersicht über den Gesamtbestand der scholastischen Metaphysik. Darin vor allem lag sicherlich seine Bedeutung für den Unterricht, und dies ließ es trotz seines Umfanges eine Verbreitung finden, wie sie sonst im allgemeinen nur kurzen Grundrissen zuteil wurde. Was Scheibler ferner mit Suarez verbindet, ist die starke Abstellung auf die Theologie, im Unterschied von den Reformierten, die die Metaphysik mehr als eine selbständige Wissenschaft zu entwickeln suchten, aber auch im Unterschied zu den Helmstedtern und Wittenbergern, unter denen schließlich Scharf zur völligen Trennung der Metaphysik von der Pneumatik kam. In Scheiblers Epitome war dazu ein Ansatz, aber das ist hier wieder ganz aufgegeben, und wie bei Suarez ist die Lehre von Gott, den Engeln und der anima separata ein wichtiger Teil des zweiten Bandes.

In der Gliederung finden sich allerdings auch erhebliche Abweichungen von Suarez, und der Einfluß des C. Martini ist manchmal stärker. Eine besondere Originalität darf man nicht erwarten; gerade weil sie fehlt, konnte das Werk vielen dienen. Der allgemeine Teil handelt vom Seienden und seinen Affektionen, wobei das ens qua ens als Gegenstand der Metaphysik bestimmt wird. Die mit großer Strenge, allerdings auch mit mancher Gewaltsamkeit, durchgeführte Einteilung der Affektionen ist wohl eine Hauptleistung Scheiblers. Seine Zwischenstellung zwischen Suarez und C. Martini ist hier besonders deutlich, indem mit jenem unum, verum, bonum vorausgestellt, mit diesem aber neben den einfachen auch die disjunkten Affektionen behandelt werden. Neben unum, verum, bonum zählt er zu den einfachen Affektionen auch das perfectum, und leitet merkwürdigerweise aus dem letzteren besonders viele disjunkte Affektionen her (sonst nur noch einige aus dem unum). Daß die Lehre von den Ursachen unter die Affektionen und noch dazu an recht untergeordnete Stelle gesetzt wird, ist eine starke Abweichung von Suarez. Die Lehre vom ens rationis bildet den letzten Abschnitt des ersten Teils und steht hier eigentlich richtiger als bei Suarez am

Ende des zweiten. In diesem, der Substanz und Akzidens gewidmet ist, fällt die höchst ausführliche Behandlung der religiösen Begriffe auf. Die ganze natürliche Theologie ist voll entfaltet mit eingearbeitet; dabei wird die Lehre von Gott dem Begriff der Substanz unterstellt, während Suarez hier das infinitum selbständig voranstellte und nur das finitum in Substanz und Akzidens einteilte. Auch die Akzidenzen werden im allgemeinen und alle einzelnen ausführlich durchgesprochen.

Der zweiten Auflage ist noch ein besonderes „Prooemium de usu philosophiae in theologia" beigegeben. Ihr Nutzen wird aufgewiesen, und daß beide sich im strengen Sinne unmöglich widersprechen können. Mit ganz scharfsinnigen Gründen wird die Unmöglichkeit der Lehre von der doppelten Wahrheit dargetan, die den Sinn der Wahrheit überhaupt vernichte. Das Proömium schließt mit einem großen Zitat aus einer Rede des Gregors von Nazianz, in der mit antiken Farben die Unerschütterlichkeit des Philosophen gemalt wird. Wir können daneben den „Sermo panegyricus de vita vere philosophica" stellen, den Scheibler 1624 bei dem letzten Promotionsakt vor der Suspendierung der Universität hielt, und der den wahren Philosophen weit mehr mit stoischen als mit christlichen Zügen schildert. So wirkt doch auch in seiner Arbeit noch ein starker humanistischer Trieb.

In Scheiblers Werk hat die lutherische Metaphysik ihre weithin maßgebende Gestalt erhalten, wenn daneben auch die Wittenberger Form, nach der die Pneumatik eine eigene Wissenschaft bildet, nachwirkte. Die starke Betonung dieser Wissenschaft ist in beiden Fällen bezeichnend. Sicher ist jedenfalls, daß bei Scheibler die Metaphysik streng in den Grenzen gehalten wird, die ihr die Theologie zugestand, und zugleich ganz auf deren Ziele hin eingestellt wird. Das mußte das Buch in einer Zeit wachsender theologischer Vorherrschaft besonders brauchbar machen. Aber auch die Gegenseite ist dabei kenntlich. Indem die Metaphysik hier so allseitig als grundlegende Wissenschaft herausgearbeitet wird, die über jeden, auch in der Theologie zu verwertenden Begriff maßgebende Auskunft erteilt, mußte diese selber tatsächlich in starke Abhängigkeit von ihr kommen. Zeigt doch Scheibler schon in der Widmung des ersten Bandes an einer ganzen Reihe von Beispielen aus der Dogmatik, wie unerläßlich die Metaphysik und ihre Erklärung der allgemeinsten Ausdrücke in der Behandlung theologischer Fragen sei. Die Dienerin verwandelt sich damit leicht in eine Herrin. Den streitbaren Theo-

logen des strenggläubigen Luthertums in der nächsten Generation merkt man es nur allzusehr an, wie gut sie ihren Scheibler im Kopfe hatten. Mit unermüdlichem Fleiße — eine Haupttugend des Jahrhunderts — prägte man sich an Hand seines Lehrbuchs die Metaphysik ein; das zeigt hübsch eine Erzählung des Balthasar Schuppe, der sich als Student auf den Rat eines Freundes entschloß, jeden Morgen zehn Blätter aus dem Scheibler auswendig zu lernen (bei Petersen S. 289 Anm. 4).

Als die Universität Gießen 1624 nach Marburg verlegt wurde und Scheibler ausschied, hatte dort zunächst noch der alte Göckel einige Jahre einen philosophischen Lehrstuhl inne. Als er 1628 gestorben war, erhielt 1629 Kaspar E b e l aus Gießen (1595—1664) die Professur für Logik und Metaphysik. Er hatte in Gießen und Wittenberg studiert, in Jena und Altdorf doziert und war seit 1625 Rektor in Worms. Er ist der Universität durch ein langes Leben hindurch treu geblieben, kehrte mit ihr 1649 nach Gießen zurück und hat bis zu seinem Tode philosophische Vorlesungen angezeigt. Auch Ebel ist ein bedeutender Lehrer, der mehrere Lehrbücher geschaffen hat, die ihre Brauchbarkeit durch wiederholte Auflagen bewiesen. Daß er dabei vor allem die Linie Scheiblers verfolgte, war natürlich, aber er hat durchaus auch eigenes zu bieten. Besonders der Jenaer Aufenthalt scheint auf ihn gewirkt zu haben. Dort hat er zuerst (1619) eine Reihe metaphysischer Disputationen gehalten, die in ihrer Folge, allerdings mit einigen Auslassungen, dem ersten Bande von Scheiblers Opus folgen. In Jena hatte Michael Wolf entschieden auf Thomas' Schrift „De ente et essentia" hingewiesen (vgl. meine Philosophie an der Universität Jena, S. 34); er gab das Buch neu heraus und legte es seiner Vorlesung zugrunde. Diese Anregung wirkte bei Ebel fort, indem er im Jahre 1620 einen umfangreichen Kommentar dazu schrieb. 1633 hat er ihn noch einmal überarbeitet, aber inzwischen waren die konfessionellen Gegensätze durch den großen Krieg wohl zu tief geworden, als daß ein solches Werk von protestantischer Seite hätte erscheinen können. So ist es erst 1677 in Ebels „Opera" erschienen, die dessen Nachfolger Rudrauff herausgab, der in der Vorrede Angaben über seine Entstehung macht.

Als Professor hat Ebel dann dreimal die Metaphysik durchdisputiert, und es ist jedesmal eine Art Lehrbuch daraus erwachsen. Zuerst erschien 1638 „Pars universalis metaphysicae", die geschlossene Buchausgabe von dreißig Disputationen. Ebel bezeichnet sie selber als eine Neuausgabe der Jenaer Reihe von 1619; einiges ist

anders eingeteilt und Neues hinzugefügt. Die „Pars specialis“ wurde 1639 angeschlossen, vierzehn Disputationen, die die Lehre von Substanz und Akzidens bringen und dabei ausführlich auch die immateriellen Substanzen erörtern. Den Beschluß macht (wie bei Suarez) eine Disputation über das ens rationis. Der Aufbau entspricht in beiden Teilen deutlich dem Scheiblers, nur sind im ersten Teile noch einige von diesem nicht behandelte Affektionen hinzugekommen, und die drei einfachen Bestimmungen sind vorausgenommen und alle andern folgen ihnen als disjunctae (auch das perfectum). Es ist wohl kein Zufall, daß von dem Jahre des Erscheinens dieser Metaphysik an Scheiblers Opus, das 1637 noch einmal herausgekommen war, nur noch eine Auflage und erst nach zwanzig Jahren erlebte. Auf so viele Auflagen wie Scheibler konnte es Ebel freilich nicht bringen, dazu war die Zeit nicht mehr angetan. Er hat dann dieses Lehrbuch seinen weiteren Disputationsreihen zugrunde gelegt. So veröffentlicht er 1649 als metaphysische Aphorismen eine Reihe von zwölf Disputationen, die nur den allgemeinen Teil umfassen. Als er sie 1658 unter dem Obertitel „Compendium metaphysicum“ wiederholt, ist die ganze Reihe neu durchdisputiert und acht weitere Disputationen, die dem speziellen Teil gelten, sind hinzugekommen. Die Gliederung schließt sich beide Male völlig der großen Metaphysik an.

Durch eine aus dem Geiste des Ramus verfaßte Schrift des William Ames „Disputatio theologica adversus metaphysicam“ sah sich Ebel veranlaßt, zur Verteidigung derselben das Wort zu nehmen. Ames (1576—1633), ein englischer Puritaner, der aus England vertrieben 1622—32 als Professor in Franeker tätig war, hatte sich mit Leidenschaft dagegen gewandt, daß die Metaphysik sich irgendwie der Theologie gleichstellen oder gar deren Lehren bestimmen wolle. Er sah darin eine teuflische Überhebung („Diabolus est summus Metaphysicus“). Im übrigen wiederholt er die Behauptung des Ramus, daß die Lehren der Metaphysik in die Logik gehörten. Im einzelnen wendet er sich vor allem gegen Suarez. Ebel macht dagegen in seiner „Apologia pro veritate primae philosophiae“ ganz treffende Einwände. Die Metaphysik bleibe eine selbständige Wissenschaft, auch wenn einige — wie er zugibt, nicht ohne Grund — die religiösen Lehren der Pneumatik als einer besonderen Wissenschaft zuweisen. Er verteidigt aber auch die Metaphysik als natürliche Theologie, wie man sie in Gießen trieb. Gegen den Vorwurf, daß sie nur Logik sei, erklärt er mit Recht, daß dann überhaupt alle

Wesensbestimmungen (essentiae) zur Logik gehörten, und daß man dann alle Wissenschaften „in unum chaos confundere et Logicam novum scientiarum labyrinthum condere“ könne (diss. 3). Wenn die Wahrheit, wie Ames behauptet hatte, allein in der Bejahung und Verneinung bestünde, so würde sie überhaupt nur im Intellekt liegen und nicht den Dingen selber zukommen (ebd.).

So darf man in Ebel den würdigen Statthalter Scheiblers sehen. Da seine „Opera philosophica“ noch 1677 in drei stattlichen Bänden gesammelt erscheinen konnten, von denen der zweite die metaphysischen Schriften enthält, so erstreckt sich seine volle Nachwirkung also bis ins letzte Viertel des Jahrhunderts. Die fama perennis, die ihm in der Unterschrift zu dem beigegebenen Bilde verheißen wird, ist ihm freilich nicht zuteil geworden, aber für sein Jahrhundert hat er doch wesentlich zur Herrschaft der von ihm vertretenen Wissenschaft beigetragen.

Ebels Nachfolger wurde Kilian Rudrauff (1627—90). Er hatte seine Laufbahn in Marburg und Gießen gemacht, erhielt 1661 zur Entlastung Ebels die Professur für Logik und Metaphysik und hatte sie seit dessen Tode 1664 allein inne. 1674 ging er auf eine theologische Professur über, versah aber auch die philosophische noch weiter, bis er 1676 Superintendent wurde. Rudrauff ist ein Schüler Ebels, dessen Werke er 1677 herausgab, und er hat zweifellos dessen Lehrweise in der Hauptsache fortgesetzt. Auch er hat die Metaphysik mehrfach zur Darstellung gebracht. Bei den früheren Schriften, der „Synopsis“ von 1657 und dem „Cursus“ von 1664 handelt es sich um kurze Abrisse, die sich in allem wesentlichen an Ebel anschließen. Etwas Besonderes ist dann die „Errans philosophia prima“ (1670), die den Bestand der herkömmlichen Metaphysik gegen Irrlehren verteidigt, wobei aber nicht mehr nur die alten calvinistischen und papistischen beachtet werden, sondern auch die modernen eines Descartes und Gassendi. Auf diesem festgegründeten Boden der lutherischen Hochschule scheint die alte Metaphysik vorläufig noch in ihrer ganzen Macht fortzuwirken. Das zeigt das umfangreiche Werk, das 1685 von Rudrauff erschien, an dem er lange gearbeitet hatte, und das schließlich nach manchem Mißgeschick von einem jüngeren Kollegen, Schenck, zum Druck vollendet wurde, die „Institutiones et decisiones metaphysicae“ (1145 Seiten). Es ist ein höchst sorgfältig gearbeitetes Lehrbuch in der durch Scheibler und Ebel festgelegten Gliederung, unter sehr ausführlicher Behandlung der immateriellen Substanzen im zweiten Teil, damit

also unter Anerkennung der natürlichen Theologie als eines Gliedes der Metaphysik. Diese tritt uns hier noch einmal am Ende des Jahrhunderts ganz ungeschwächt entgegen und fühlt sich offenbar keineswegs ernstlich in Frage gestellt. Eine größere Verbreitung hat das Buch allerdings nicht mehr finden können. Wie stark auch in der Philosophie Rudrauffs theologische Neigungen waren, sehen wir aus seinen Vorlesungen. Gern las er über Philosophia theologica oder Theologia philosophica, deren Inhalt wir uns wohl nach dem Buche von Posewitz (S. 106) vorstellen müssen.

Jena.

In Jena ist die von Helmstedt ausgehende Anregung neben Wittenberg mit am frühesten und entschiedensten aufgenommen [1]). Schon 1603, im selben Jahre, da J. Martini in Wittenberg zum ersten Male metaphysische Übungen hielt, begann hier Johann Gerhard (1582—1637) Vorlesungen über Metaphysik nach C. Martinis handschriftlich verbreitetem Kompendium. Gerhard selber hat Jena bald wieder verlassen und, als er 1616 als Professor der Theologie dorthin zurückkehrte, keinen philosophischen Unterricht mehr gehalten. Dagegen wurde im Jahre 1610 die bisher einheitlich von Wolfgang Heider versehene Professur für Dialektik und Ethik in zwei geteilt, Heider auf die praktische Philosophie beschränkt und dem Vertreter des Griechischen, Thomas Sagittarius (1577—1621), die neugegründete Professur für Logik und Metaphysik übertragen. Als er 1616 Jena verließ, wurde Michael Wolf (1584—1623) sein Nachfolger. Beide sind keine selbständigen Philosophen. Sagittarius hat wohl in Jena und später als Rektor in Breslau einige Male Metaphysik vorgetragen und sich dabei um einen Anschluß an Scaliger bemüht, etwas eigenes zu geben, wohl aber gar nicht erstrebt. Wolf ist nur bemerkenswert durch seinen Hinweis auf Thomas' Schrift „De ente et essentia" (vgl. S. 123).

Erst Daniel Stahl (1585—1654), der die Stelle 1623 nach Wolfs Tode übernahm, hat ihr ein selbständiges Gepräge gegeben. Er hatte u. a. in Gießen studiert und schon einige Jahre vor dem Antritt sei-

---

1) Über Jena kann ich mich kurz fassen, da ich die dortige Erneuerung und Auflösung der Metaphysik in meinem Buche über Die Philosophie an der Universität Jena 1932, S. 24—64 dargestellt habe. Einige neue Züge, die mir erst aus dem Gesamtbilde der Schulmetaphysik jener Zeit deutlich geworden sind, kommen hier hinzu.



ner Professur Vorlesungen in Jena gehalten. Seine früheste Schrift, die neun metaphysischen Disputationen über die Transzendentien (1617) zeigen, besonders auch in der starken Betonung der theologischen Aufgaben der Metaphysik, den deutlichen Einfluß Scheiblers, den er als seinen verehrten Lehrer bezeichnet. Später hat gerade Stahl diese Aufgaben ganz zurückgedrängt. Als er seine Stelle antrat, lagen die maßgebenden Lehrbücher der beiden Martini und Scheiblers vor; neue zu schaffen war also nicht nötig. Stahl ist aber ein zu selbständiger Kopf, um nur zu wiederholen, was andere gesagt haben. Er faßt die Philosophie, worin sich ja immer die Frische der Auffassung zeigt, in ihrer Erzeugung, und er kann so in gewisser Weise mit Gutke verglichen werden, obwohl die Erkenntnislehre selber nie von ihm behandelt ist. Er ging vielmehr einen andern Weg, um Philosophieren und nicht bloß Philosophie zu lehren. Schon bei manchem der bisher Besprochenen haben wir die Neigung gefunden, den Gehalt der Metaphysik an einzelnen Kernsätzen zu erläutern; eigens zusammengestellt waren solche z. B. von Werenberg in seiner Gnomologia, auch an Scheiblers Sentenzenbuch sei erinnert. Von dieser Seite nimmt Stahl die metaphysische Arbeit auf. Er setzt das Ganze des Systems, wie er es in seinen Vorlesungen natürlich vortrug, gewissermaßen voraus und greift nur einzelne, besonders bezeichnende Regeln heraus, die er nun in ihrer ganzen Bedeutung nach allen Seiten entfaltet. An die Stelle des sonst üblichen zusammenfügenden Vortrags tritt also mehr die Zergliederung, die von Sätzen ausgeht, in denen sich der Ertrag der Wissenschaft zusammengefaßt und niedergeschlagen hat. Schon 1616—17 hat er so fünf Dekaden „Regulae philosophicae" veröffentlicht, von denen vier die Lehre von den Ursachen, die fünfte das Abstrakte und Konkrete behandelt. Es ist der Keim einer dann häufig wiederholten Darstellung. 1622 ist sie auf acht in ausführlichen Disputationen durchgenommene Gruppen angewachsen; zwei der neu hinzugekommenen sind logischer Natur, nur die erste handelt vom Ganzen und den Teilen. Er habe sich, wie Stahl in der Widmung sagt, die juristischen Regeln zum Vorbilde genommen, doch sei der Gebrauch der philosophischen viel weiter. Sie entstammen der Natur der Dinge selber und sind durch die Schriften der Philosophen wie Edelsteine hier und dort verbreitet. Ihrem Wortlaut nach seien sie freilich schon allzu bekannt, aber nur wenige verstünden ihren wahren Sinn. An diesen Regeln hat er dann immer weiter gearbeitet und sie in privaten Vorlesungen seinen Hörern vorgetragen. Aus

deren Nachschriften erschienen seit 1635 in Marburg und Rinteln mehrere unberechtigte Drucke, um eine ganze Anzahl diesmal besonders metaphysischer Abschnitte vermehrt. Die Teilnahme an einer solchen Behandlung war also groß. Selber noch weiteres zu veröffentlichen, wurde Stahl durch ein langwieriges Augenleiden verhindert, und erst nach seinem Tode haben seine Nachkommen diese und andere Schriften unter einem Privileg des Kaisers herausgegeben, die Regeln zuerst 1657 in einer Gestalt, die nun fast alle Gebiete des allgemeinen Teils der Metaphysik umfaßt. So sind sie dann noch zweimal herausgekommen. Es ist zweifellos das Werk, das den metaphysischen Betrieb am lebendigsten fortsetzte, in einer Zeit, wo er sonst schon vielfach der Erstarrung verfiel. Eine Erläuterung solcher Regeln von heutigen Gesichtspunkten aus könnte noch immer reizvoll sein.

Andere Schriften Stahls scheinen selber etwas von solcher Erstarrung an sich zu haben. Indem er sich ganz der Besprechung einzelner Regeln hingab, setzte er die Kenntnis der Metaphysik als Ganzes in ihrem Grundgerüst offenbar voraus, und so hat er sie selber auch in sehr zusammengedrängter Form dargestellt. Dafür entwarf er Tabellen, in denen die Hauptgliederungen, sichtlich zum Auswendiglernen, aufgezeichnet waren. Dieses „Compendium metaphysicae" in 24 Tafeln muß schon aus dem Beginn seiner Lehrtätigkeit stammen (nach dem Vorwort von 1655 ist es dreißig Jahre alt). Zuerst dachte er an keine Herausgabe, dann hinderte ihn die Augenkrankheit daran. So wurden auch diese Tafeln unberechtigt gedruckt und erst nach seinem Tode 1655 von seinen Angehörigen aus seiner Handschrift herausgegeben. Sie haben sich großer Beliebtheit erfreut und erlebten in den nächsten Jahrzehnten mehrere Auflagen. In der Reihenfolge der Abschnitte schließt sich Stahl eng an C. Martini an, insofern unmittelbar auf das Seiende die Lehre von Akt und Potenz, vom Prinzip, von den Ursachen und vom Notwendigen und Zufälligen folgt; dann wird das Eine mit einigen Untergliedern und erst am Schluß das Wahre, Gute und Vollkommene behandelt. Ein spezieller Teil fehlt.

Doch hat Stahl von Anfang an die Metaphysik auch in einer ausführlicheren Gestalt vorgetragen, insbesondere den allgemeinen Teil (der Herausgeber Posner sagt 1664, diese Darstellung sei vor vierzig Jahren ausgearbeitet). Auf diesen legte er (nach der gleichen Vorrede des Herausgebers) allein Wert, da der spezielle Teil als Lehre von Gott und den Geistern von vielen Jünge-

ren in die besondere Wissenschaft der Pneumatik verwiesen sei, als Lehre von den Akzidenzen von ihm in der Logik behandelt werde. Auch hier ist er nicht dazu gekommen, das Werk selber herauszugeben, und so erschienen anfangs der fünfziger Jahre zwei unberechtigte Ausgaben [1]). Erst 1664 kam eine berechtigte Ausgabe heraus, u. d. T. „Institutiones metaphysicae", in der (wie auch schon in dem Frankfurter Druck von 1652) der spezielle Teil aus Vorlesungen angefügt ist. Aus der natürlichen Theologie werden dabei aber nur die Gottesbeweise behandelt. Der Aufriß des allgemeinen Teils entspricht dem der Tafeln, also dem C. Martinis. An das Seiende wird auch die Lehre vom Nichtseienden und Nichts angeschlossen; dann folgt in einem besonderen Kapitel die Lehre von den Prinzipien. Auch hier richtet Stahl sein Augenmerk vor allem auf die Begriffsunterscheidungen; man kann insofern an J. Martinis Partitiones denken.

So werden wir gern glauben, daß Stahl ein anregender Lehrer gewesen ist, der die Metaphysik lebendig in die zweite Hälfte des Jahrhunderts hinübergeleitet hat. Während andere manchmal vielleicht allzu rasch mit der Veröffentlichung ihrer Arbeiten bei der Hand waren, war bei ihm, wie die zahlreichen unberechtigten Drucke beweisen, die Nachfrage größer, als er sie befriedigte. Auch darin ähnelt er C. Martini. Allerdings hinderte ihn in der späteren Zeit sein Augenleiden.

An Stahl schließt sich eine ganze Reihe von Schülern an. Hieronymus Praetorius bekleidete eine Zeitlang neben ihm die Stelle für Ethik und Politik. Wir besitzen von ihm „Canones metaphysici" (1626), wo ähnlich wie bei Stahl einzelne Regeln besprochen werden. Das Buch umfaßt nur den allgemeinen Teil, die Anordnung ist etwas anders als bei jenem. Auf Stahls Einfluß gehen auch die sehr beliebten „Praecepta metaphysicae" des Johannes Stier (1588—1648) zurück. Ihr Aufriß entspricht mehr dem Buch von Praetorius, doch erstrecken sie sich auch auf den speziellen Teil. Andere Männer aus dem Kreise Stahls sind Paul Slevogt und Johannes Zeisold, dessen pneumatische Disputationen schon erwähnt sind (s. o. S. 116 Anm. 3). Ein umfangreiches Buch schuf Wilhelm Stratemann (1629—84) in seinem „Theatrum metaphysicum" (1658), dessen Widmung in Jena unterschrieben ist. Auch ihm liegt besonders viel an den Canones. Der Aufriß des all-

1) Von ihnen trägt die in Breda erschienene den Titel „Metaphysicae Compendium", was nicht mit dem Kompendium in Tafeln zu verwechseln ist.



gemeinen Teils folgt Stahl, aber der Verfasser behandelt auch den speziellen und in ihm ausführlich die natürliche Theologie.

Auch in den nächsten Generationen ist der Einfluß Stahls weithin maßgebend, besonders natürlich auf dem Jenaer Lehrstuhl, dessen nächste Inhaber Friedemann Bechmann (1628—1703, Prof. der Logik und Metaphysik bis 1668), Christoph Hundeshagen (1635—81) und Valentin Veltheim (1645—1700) in seinem Sinne die Metaphysik fortsetzten. Von ihnen hat Hundeshagen dies Gebiet auch wieder in Tafelform zur Darstellung gebracht (1672—73), dabei aber auch den speziellen Teil und in ihm die natürliche Theologie eingehend berücksichtigt. Dieser hat Hundeshagen auch ein eigenes Werk gewidmet (1671). Veltheim hat in seinen „Institutiones metaphysicae" (1680) noch einmal ein mächtiges Lehrbuch geschaffen (1896 Seiten), neben Rudrauffs „Institutiones et decisiones" eine der letzten umfangreichen Kundgebungen der alten Schulmetaphysik. Er baut sein Werk auf den durch den Druck hervorgehobenen Praecepta fundamentalia auf. Die Gliederung entspricht der von Stahl gewählten, nur ist die Lehre von Substanz und Akzidens (ganz sinnvoll) als Schluß dem allgemeinen Teil angefügt, so daß der spezielle Teil nur den immateriellen Substanzen gilt, allerdings auf acht Seiten zusammenschrumpft. Ebenso ist die alte Lehre vom Einen, Wahren und Guten sehr kurz behandelt, dagegen mit größter Ausführlichkeit die von den Ursachen, der bezeichnenderweise auch die von Potenz und Akt (als potentia causativa und causalitas) eingefügt ist (c 9). Trotzdem Veltheim in seiner Vorrede sich zur Tradition bekennt, kommt in diesem Wechsel des Akzents offenbar ein moderner Gesichtspunkt zum Ausdruck. Die moderne Wissenschaft fragt nicht mehr nach der essentia, sondern nach der causa. Dieser Teil brauchte nur in seiner grundlegenden Bedeutung erkannt zu werden, und das neue Erkenntnisprinzip des Grundes war gefunden.

In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts übte dann Erhard Weigel (1625—99) einen bedeutenden Einfluß aus, durch den der bisherige Schulbetrieb manchmal stark gestört wurde. Er sieht in der Mathematik die Grundlage der Wissenschaft und hat von da her geradezu pythagoräisierende Neigungen. Er faßt so die Idee einer universellen Mathematik. Aber den Boden der aristotelischen Schulphilosophie will er deshalb doch auch nicht ganz verlassen, sondern sie nur aus dem Euklid wiederherstellen [1]). Zu seinen Anhängern

1) Über ihn, der im ganzen aus dem Rahmen der hier verfolgten Entwicklung hinausfällt, vgl. mein Buch, S. 45—52.

zählte Johann Paul H e b e n s t r e i t (1664—1718), der allerdings nur die Lehrstelle für praktische Philosophie innehatte, ehe er in die Theologie überging. Sein hier allein in Betracht kommendes Buch, die „Philosophia prima“ (1691, gleichfalls sehr umfangreich: 1160 Seiten) zeigt allerdings wenig von diesem Einfluß. Hebenstreit sieht in der Wiederherstellung der jetzt oft verachteten Metaphysik eine wichtige Angelegenheit, und zwar besonders, weil sie nicht nur die allgemeinsten Begriffe erkläre, sondern auch die ersten und im Gebrauch häufigsten Axiome (Widmung); auch ihm sind diese also besonders wichtig. Von der heruntergekommenen Metaphysik, die nur mit barbarischen Definitionen daherklappere, rückt er entschieden ab. Zu der geplanten Wiederherstellung reichen seine Kräfte freilich nicht aus. Immerhin ist seine Einteilung ganz originell. Er behandelt in einem ersten Teil das Seiende und dabei auch Substanz und Akzidens und unter jenem die immateriellen Substanzen, in einem dritten die Affektionen desselben; dazwischen schiebt er einen eigenen Teil über die Prinzipien ein. Diese behandelt er dabei nur als Erkenntnisprinzipien, baut also gleichsam die Gnostologie in die Metaphysik ein. Bezeichnend ist, daß die Lehre von den Substanzen noch entschiedener als bei Veltheim zu dem Seienden geschlagen wird. Die Affektionen werden als einfache und disjunkte behandelt, das Eine, Wahre und Gute also wieder vorangestellt, unter den disjunkten stehen Akt und Potenz und die Ursachen voraus. An diese Affektionen schließen sich dann noch besondere Attribute Gottes, der Engel und der Seele.

Veltheims und Hebenstreits Werke zeigen, wie man nach etwas Neuem sucht, es aber doch noch nicht finden kann. Blicken wir von ihnen zu Christian Wolff hinüber, so ist deutlich, was ihnen fehlte: der entschiedene Anschluß an die moderne Wissenschaft.

In Thüringen hat die Philosophie immer einen starken Anklang gefunden, und so ist sie auch in dieser Zeit nicht auf die Jenaer Hochschule beschränkt geblieben. Was in diesem Umkreis an Schrifttum zu erwähnen ist, wird am einfachsten hier angereiht. Als Professor der Logik wirkte am Gymnasium und seit 1632 auch an der Universität in Erfurt Liborius C a p s i u s (1589—1654), der 1627 eine „Sapientia (vulgo metaphysica) idealis“ veröffentlichte, ein besonders in seinen wunderlichen, mit griechischen Kenntnissen prunkenden Überschriften höchst barockes Buch von 563 Seiten, von denen das Register 133 umfaßt. Der Inhalt selber ist nicht so ungewöhnlich, wie man nach den Überschriften vermuten möchte, son-

dern es wird als Usiologia das Seiende, als Archelogia die Prinzipien des Seins und der Erkenntnis, als Pathographia die Attribute des Seienden, und zwar als unita, disjuncta und respectiva behandelt, dann als Eidographia Substanz und Akzidens. Das Fehlen der Theologie könnte auf einen frühen Einfluß Stahls deuten, aber die Folge der Attribute ist ganz anders als bei diesem. Ein halbes Jahrhundert später ließ ein anderer Erfurter Professor, Matthias Gruve (1623 bis 1683), der seit 1658 dort eine Professur für Logik und Metaphysik innehatte, ein „Compendium metaphysicae" (1677) erscheinen. Es ist ziemlich dürftig in seinem Inhalt, nur fällt die Sorgfalt auf, mit der die disjunkten Attribute aus den einfachen hergeleitet werden. Man wird darin wohl eine Nachwirkung Scheiblers sehen müssen, wenn auch manches abweicht, z. B. Güte und Vollkommenheit zusammengenommen und (wie bei Calov) duratio und ubietas den einfachen Attributen zugezählt werden. Die vollständige Behandlung der theologischen Begriffe im zweiten Teil entspricht ebenfalls Scheibler.

Noch dürftiger sind zwei andere Kompendien der Metaphysik, die hier zu erwähnen sind, und die es vielleicht gerade diesem Umstand verdanken, daß sie mehrere Auflagen erlebten, nämlich das des Professors am Koburger Gymnasium Andreas Prückner (1649), und das für das Altenburger Gymnasium geschriebene von Christoph Heinrich Loeber (1665). Beide schließen sich deutlich an Stahl an, nur erwähnt Loeber am Schluß auch die theologischen Begriffe.

In Schleusingen und Gotha wirkte der bekannte Schulmann Andreas Reyher (1601—73). Von ihm besitzen wir eine „Synopsis totius philosophiae", auch als „Margarita philosophica in annulo" bezeichnet (zuerst 1633 in Nürnberg erschienen, dann 1636 für das Gymnasium in Schleusingen und 1669 für das in Gotha erneuert). Es ist eine gedrängte Übersicht aller Wissenschaften, wobei der Abschnitt über Metaphysik nichts Auffallendes bietet. Wichtig ist nur, daß hier schon 1633, also wenige Jahre nach Scharf, die Pneumatik als eine selbständige Wissenschaft danebengestellt wird.

Rinteln.

In Rinteln ist keine eigene Linie der Philosophie ausgebildet. Hier war Heinrich Martin Eccard (1615—69) tätig, der in Helmstedt studiert hatte und 1645 die Professur für Mathematik und Philosophia prima in Rinteln erhielt. Später ging er in die Theologie

über. Er hielt 1645 eine Reihe von Disputationen, die den allgemeinen Teil der Metaphysik umfassen und als solcher offenbar 1646 unter einem gemeinsamen Titel vereinigt wurden. Ihre Folge entspricht der von C. Martini eingeführten.

Bedeutender war Peter Musaeus (1620—74), der in Jena unter Stahl gelernt hatte. Er war ein Bruder des Jenaer Theologen Johannes Musaeus, wurde 1648 Professor der Logik und der Philosophia prima in Rinteln, ging 1653 in die Theologie über und siedelte 1663 nach Helmstedt, 1665 nach Kiel über. In Kiel hat er seine „Institutiones metaphysicae" (1656) erscheinen lassen, ein umfangreiches, auch aus Disputationen hervorgewachsenes Lehrbuch, das sich in seinem Aufbau an Stahl anschließt, der ja seinerseits der Helmstedter Überlieferung folgte. Auch Musaeus behandelt nur den allgemeinen Teil, ebenfalls in Übereinstimmung mit Stahl. Ganz vollständig wurde das Buch erst in der zweiten Auflage (1663), es konnte noch in den achtziger Jahren eine dritte erleben.

Endlich ist Johann Otto Henckel (1636—82) zu nennen, der in Marburg und Gießen studiert hatte und 1662 in Rinteln ao. Professor wurde. 1664 erhielt er die Professur für Metaphysik, 1666 auch die für Logik und ging 1674 in die theologische Fakultät über. Er veröffentlichte 1664 eine „Primae philosophiae (quam metaphysicam vocant) epitome", die in acht Disputationen einen ganz guten Überblick gibt. Als Schüler Gießens schließt er sich in der Hauptsache Scheibler an.

Königsberg.

An der preußischen Hochschule, die sich zuerst an ihrem entlegenen Orte nur schwer hatte durchsetzen können, dann aber während des großen Krieges eben um ihrer Entlegenheit willen, die ihr Ruhe gewährte, stark aufgeblüht war, herrschte in den Streitigkeiten zwischen Orthodoxen und Synkretisten ein reges geistiges Leben, Streitigkeiten, die vom religiösen Standpunkt aus gewiß nicht erfreulich waren, aber wissenschaftlich immerhin anregend wirken konnten. In ihnen kam der Hauptgegenspieler gegen Calixt, das spätere Haupt der Wittenberger Streittheologie, Abraham Calov (1612—86) empor. Er war in Mohrungen in Preußen geboren, 1632 in Königsberg Magister geworden, wo er alsbald philosophische Vorlesungen las, und kam nach einem Aufenthalt in Rostock (1634—37), wo er den Dr. theol. erwarb, 1637 als Adjunkt der

theologischen Fakultät wieder nach Königsberg, wo er 1640 ao. Professor der Theologie wurde. 1643 ging er als Rektor und Pastor nach Danzig und siedelte von da 1650 als Professor der Theologie nach Wittenberg über.

Vom Boden der Philosophie aus ist man geneigt, Calov als einen engstirnigen Eiferer zu beurteilen und zu verurteilen. Wieweit das für seine theologische Schriftstellerei, besonders später in Wittenberg, zutrifft, sei hier dahingestellt. In seiner Jugend und als Philosoph wirkte er aber höchst anregend und muß geradezu als einer der eigentümlichsten Köpfe in dieser philosophischen Bewegung gelten. Zur Zeit des Antritts seiner Wittenberger Lehrstelle ließ er (1650 bis 1651) zwei Bände „Scripta philosophica" erscheinen (die Vorrede ist noch in Danzig Januar 1650 unterschrieben). Damals lag sein philosophisches Werk abgeschlossen vor; es ist in der Hauptsache in Königsberg und Rostock entstanden. Nur die Noologia und die Metaphysica specialis, die in den Scripta zum ersten Male gedruckt wurden, sind vielleicht erst in Danzig entstanden, doch ist ihm die Noologia, wie das Vorwort zur Metaphysica divina (1636) beweist, auch schon in seiner früheren Zeit bekannt. Der starke Anstoß, der damals von Königsberg ausging, ist im Vorblick auf Kant immerhin bemerkenswert; auch damals war es vor allem die Methode der Wissenschaft, der man hier seine Aufmerksamkeit zuwandte. Die früheste philosophische Schrift, die wir von Calov kennen, ist der „Tractatus de methodo docendi et disputandi", nach der Angabe in der Vorrede zu den Scripta zuerst 1632 in Königsberg erschienen, eine kluge, wenn wohl auch noch nicht sehr selbständige Erörterung der verschiedenen, damals gebräuchlichen Verfahrungsweisen [1]).

Die Frage nach dem Verfahren ist es nun überhaupt, die Calov vor allem fesselte. Sie ließ ihn an das Unternehmen Gutkes und Frommes anknüpfen. Zuerst arbeitete er eine „Gnostologia" aus, nach der Angabe in der Vorrede zu den Scripta 1632 in Königsberg niedergeschrieben (nach Pisanski 1633 erschienen); diese Ausgabe ist nicht mehr aufzufinden, wir kennen zuerst die von 1637, die dann in die Scripta überging. Calov stellt wie Fromme die allgemeine Frage nach dem Wesen und den Bedingungen der Erkenntnis, geht

1) Inhaltsangabe bei W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Bd. 1, 1854, S. 202—205. Als einen „Traktat von der Methode" bezeichnet auch Kant gelegentlich sein Unternehmen (Vorrede zur 2. Auflage der Krit. d. r. V., S. XXII).



also über Gutke hinaus, dem er in der Vorrede zu den Scripta vorwirft, daß er die Gnostologie und Noologie vermengt habe. Daß seine Schrift unabhängig von der 1631 erschienenen Frommes sei, wird man kaum glauben können, dazu ist sie ihr in der Folge der Abschnitte allzu ähnlich. An Kant darf man Calov nicht zu nahe heranrücken, das zeigt die Bemerkung, daß die Gnostologie zwar die erste Wissenschaft der Natur nach sei, aber die letzte der Kultur und vielleicht der Lehre nach (Proömium II); mindestens das letztere hätte Kant niemals zugegeben. Verglichen mit den reichen Ausführungen Gutkes hat die Schrift etwas Schematisches, da sie in der Hauptsache nur ein Gerüst hinstellt; auch Frommes Buch ist ausführlicher. Später hat Calov sie dann durch eine „Noologia" ergänzt. Sie steht Gutkes Intelligentia bedeutend näher, da sie von den ersten Prinzipien der Erkenntnis handelt, und schließt sich in dem allgemeinen Teile ziemlich an Gutke an. Übrigens ist auch diese Schrift mehr ein kurzer Abriß. Ausführlicher wird über beide im zweiten Hauptstück zu reden sein.

Nach den Angaben in der Vorrede zu den Scripta hat Calov die Metaphysik schon 1633 in unmittelbarem Anschluß an die Gnostologie niedergeschrieben. Gedruckt ist sie zuerst 1636 u. d. T. „Metaphysica divina", aber zunächst nur der allgemeine Teil, der dann 1640 wiederholt wurde; erst 1650 in den Scripta ist der spezielle Teil hinzugekommen. Der allgemeine Standpunkt und damit die geschichtliche Stellung des Werkes kommt in der Vorrede zum deutlichen Ausdruck. Hier ist der volle Friede zwischen Philosophie und Theologie geschlossen. Calov stellt sein Werk, dessen Gegenstand er als erster als Ontologia bezeichnet (vgl. oben S. 94), unter ein damals oft angeführtes Wort Schegks: „Tum demum fore quitas et beatas ecclesias, si aut Philosophi (Metaphysici) vere dent operam Theologiae, aut Theologi philosophentur pie" (Praefatio); seine Erfüllung ist gewährleistet, wenn wie bei ihm Philosoph und Theologe sich im selben Menschen vereinigen. Scriptura und natura stehen ihm für die Erkenntnis gleichberechtigt nebeneinander; Aristoteles als Heide kann entschuldigt werden, wenn er nur das eine Auge brauchte, wer aber heute in tanta luce nur eines gebraucht, sehe zu, daß er nicht auch dies verliert. Das ist der Fehler, den die Ketzer, Sozinianer, Zwinglianer und Jesuiten machen. Vielmehr muß das Seiende in der Metaphysik im weitesten Sinne genommen werden und daher auch das Unendliche und Mystische, nicht nur das Endliche und Prädikamentale, einschließen. Die transzendentalen

Folgerungen müssen sich auf alles erstrecken, was uns bekannt ist, sowohl durch das Licht der Vernunft, wie durch das der Offenbarung. Und so führt Calov in der Tat zur Erläuterung philosophischer Sätze ohne weiteres auch Belege aus der Offenbarung an. Es wird also unter grundsätzlicher Anerkennung der Trennung beider Gebiete unbefangen die philosophische Begriffsbildung auch auf das Gebiet der Offenbarung erstreckt, ein Verfahren, das an die mittelalterliche Scholastik erinnert, und das allerdings geeignet war, die angebliche Dienerin der Theologie immer mehr in deren Herrin zu verwandeln. Der allgemeine Teil zerfällt in zwei Traktate, von denen der erste das Seiende selber, der zweite dessen Attribute behandelt. Die Einteilung der letzteren ist ziemlich durchgebildet und in vielem eigenartig. Der spezielle Teil behandelt in einem ersten Traktat Substanz und Akzidens, wobei die verschiedenen, dem Thelogen besonders wichtigen Stufen der Substantialität erörtert werden, doch fehlt die natürliche Theologie. Ein zweiter Traktat bringt als Abschluß etwa das, was Timpler in seiner Technologie voranstellte; auch hier zeigt sich das Interesse für das Methodische [1]).

Alle diese Schriften sammelte Calov in den „Scripta philosophica" und schrieb damals zur Vervollständigung rasch noch den speziellen Teil der Metaphysik. Ans Ende stellte er seine früheste Schrift über die Methode, und sie bildet so die Einleitung zu einem letzten, an die Opera sich anschließenden Werke, „Encyclopaedias disciplinarum realium ideae", das in Tafeln den Aufriß aller Wissenschaften vorführt. Mit den Scripta zusammen ist es 1673 noch einmal herausgekommen.

Auch sonst herrschte Leben in der Königsberger Philosophie. Die meisten ihrer Vertreter betätigten sich allerdings nur auf logischem Gebiete und wechselten häufig [2]). Stark hervor tritt Michael Eifler (1601—57), seit 1630 Professor der Logik. Auch seine Arbeit gilt besonders der Erkenntnislehre und reicht in Disputationen gleichfalls bis in die dreißiger Jahre zurück, wenn seine größeren Schriften auch erst in den fünfziger Jahren erschienen sind. Doch

---

1) Mit Calovs Metaphysica divina zeigen im Aufbau manche Ähnlichkeit die „Exercitationes metaphysicae" des Andreas Fromm (1621—25, 1647—54 Prof. am Gymnasium in Stettin, später katholisch geworden), die 1651 zuerst erschienen und später von Ralle, dann von Fromm selber in eine kürzere Gestalt gebracht wurden.

2) Vgl. das Verzeichnis bei Daniel H. Arnoldt, Ausführliche Historie der Königsbergischen Universität, Bd. 2, 1746, S. 379 ff.

werden wir Calov trotz Eiflers höherem Alter als den Früheren und daher Gebenden ansehen müssen [1]). Eifler bezeichnet die allgemeine Erkenntnislehre als Gnostica und erblickt in ihr nach seinen „Primordia Pansophiae" (1652) eine universelle grundlegende Disziplin, der alle andern als partikulare gegenüberstehen (vgl. die Tafel auf S. 56). Von den beiden, hier besonders in Betracht kommenden Schriften schließt sich die erste „Intelligentiae subtilitatem ... contemplantis elementa" (1651) in Ausdrucksweise und Aufbau ganz an Gutke an, zu dem er sich auch in der Widmung bekennt. Der kurze Abriß „Gnostica delineata" (1656) folgt in der Hauptsache dem größeren Werke, nur ist mancherlei weggeblieben. Dabei sind Gutkes Ausdrücke durch die Calovs ersetzt, dessen Name aber nirgends vorkommt, obwohl Eifler gelegentlich zweifellos gegen ihn polemisiert (z. B. Intelligentiae elementa, S. 20).

Eine ganz andere Richtung verfolgte der Gegner Calovs in Königsberg, der Anhänger Calixts, Christian Dreier (1610—88), der in Jena studiert hatte und seit 1638 in Königsberg lehrte, seit 1644 als Professor der Theologie. Er nimmt eine durchaus selbständige Stellung in der Entwicklung der Philosophie jener Zeit ein, wenn dabei auch nur eine Schrift in Betracht kommt. Es ist die „Sapientia seu Philosophia prima", zwanzig Disputationen, die er 1643 gehalten hatte und 1644 unter diesem gemeinsamen Titel vereinigte. Auch er beruft sich in der Vorrede wie Calov in der zu seiner Metaphysik auf das bekannte Wort Schegks, aber wie anders versteht er es! In ihm wirkt viel stärker der humanistische Geist, der ihn innerlich mit Calixt verbindet. Gewiß rühmt er den Nutzen der Philosophie für die Theologie, aber erinnert zugleich eindringlich daran, „quod Philosophia per se hominis ingenii studio digna sit et ob nullum usum addiscatur, sed ipsa sit ultimus finis ac felicitas naturalis, ad quam homo adspirat" (Vorrede b 1). Das übernatürliche Licht

1) Für die Prioritätsfrage kommen nur Eiflers Schriften aus den dreißiger Jahren in Betracht. Von ihnen erwähnt die Disputation über die Funktionen des menschlichen Intellekts (1636) die Gnostologie überhaupt nicht, sondern weist jene als Gegenstand der Physik, der Pneumatik und der Logik zu (th 5). Damals lagen Frommes und Calovs Gnostologia schon mehrere Jahre im Drucke vor. Dagegen fällt Eiflers Disputation über die Noologie (1639) allerdings weit früher als Calovs Noologia erschienen ist (1650). Da Calov diese neue Disziplin aber schon 1636 in der Vorrede zu seiner Metaphysica divina erwähnt, so werden wir ihn als den Schöpfer dieses Namens gelten lassen müssen, worauf er am Eingang seiner Noologia entschieden Anspruch erhebt. Inhaltlich weicht der von Eifler in seiner Disputation gegebene Abriß ziemlich von Calov ab.

vollendet das natürliche, aber bewirkt es nicht (ebd.). Damit wird der Philosophie ein weit größerer und selbständigerer Eigenwert zugestanden. Zugleich hängt mit dieser humanistischen Haltung Dreiers Abneigung gegen die Scholastik zusammen. Er will auf die antiken Philosophen zurückgehen, in denen er die Wahrheit findet, und unter ihnen steht ihm Aristoteles an erster Stelle. Dreier gehört so in einen Zusammenhang, den damals noch besonders die Altdorfer Schule pflegte, und er beruft sich auf deren Häupter Scherb und Piccart, daneben auf italienische und französische Gelehrte, die zuerst die scholastischen Kommentare beiseite gelegt hätten, um aus den griechischen Quellen selber die Philosophie zu schöpfen. So gibt er in der ersten Disputation eine Übersicht über die ganze Entwicklung der Philosophie. Unbefangen zieht er auch die neuplatonischen Erklärer des Aristoteles heran, die er auf der Königsberger Bibliothek fand (Vorrede a 4).

Er entwickelt seine Lehre daher als eine Erklärung der aristotelischen Metaphysik, wobei er sich aber höchstens in den ersten Disputationen etwas an die Reihenfolge der Bücher hält, später freier diese und jene Abschnitte auswählt, um nur zuletzt wieder strenger in den disp. 14—15 das zehnte Buch, in 16—19 das zwölfte zugrunde zu legen. Indem das zwölfte Buch das Ziel ist, ist damit die Ausrichtung auf die immateriellen Substanzen schon gegeben. Eine Gesamterklärung der Bücher erfolgt aber nirgends, es werden immer nur einzelne Fragen behandelt.

Was so geboten wird, weicht von dem sonst in der Metaphysik der Zeit Üblichen völlig ab. Die Lehre von dem ens und seinen Affektionen fehlt hier ganz; dagegen zeigt sich eine deutliche Beziehung zu der (logischen) Auffassung des Petrus Ramus; auch die öftere Berufung auf Ludwig Vives dürfte kein Zufall sein. Die Annäherung der ontologischen Fragen an die logischen entspricht dem humanistischen Geiste, als reales Ziel bleiben dann nur die theologischen Begriffe. Und so erklärt Dreier, die Philosophia prima sei nichts anderes als natürliche Theologie (disp. 1 coroll 1), und indem er die ganze Philosophie in drei Teile einteilt, in Physik, Astrologie und Theologie, gibt er der Philosophia prima die letztere zur Aufgabe [1]. Alle Erklärungen über das Seiende dagegen (disp. 5—11) erscheinen wesentlich als Erklärungen von Namen, nomina und vocabula werden erklärt, aber keine res. Es ist das die reductio logica, wie es

---

1) Der Name also umgekehrt wie bei Pererius, vgl. oben S. 58 Anm. 2.

disp. 10 heißt; daneben gibt es noch die reductio physica (disp. 12 bis 13), worunter Akt und Potenz behandelt werden. Zwischen dieser Auflösung des Ontologischen ins Logische und Physikalische bleibt für die Metaphysik selber nur die Theologie übrig, die, nachdem disp. 14—15 die Lehre vom Einen vorgetragen ist, in den disp. 16—19 als Erklärung des zwölften aristotelischen Buches behandelt wird. Die letzte Disputation (20) kommt noch einmal auf Natur und Einrichtung der Philosophia prima zurück.

Dreiers Werk steht in dieser Zeit und Umwelt völlig für sich. Zu dem sonst auf lutherischem Boden üblichen Aufbau der Metaphysik hat es überhaupt keine Beziehung. Eher denkt man an die süddeutsche, innerhalb des Protestantismus besonders in Altdorf gepflegte Art der Aristoteles-Erklärung. Aber von dieser weicht es auch wieder ab, weil es keinen Kommentar gibt, sondern nur einzelne Quaestionen behandelt, was allerdings im Anschluß an die Texterklärung auch in Kommentaren öfters üblich ist. Und durch seine stark logische Einstellung steht es nun gar ganz für sich [1]. Eine größere Verbreitung konnte ein solches Buch unmöglich finden.

Einen gewissen Zusammenhang mit Dreier finden wir bei Michael Watson (1623—65) in seiner „Unio sapientiae" (1658), indem er die „aristotelische" Sapientia prima von der „scholastischen" Metaphysik unterscheidet. Watson hatte bei Dreier in Königsberg studiert. Dagegen zeigt trotz des Titels seines Buches keinen Zusammenhang mit Dreier ein anderer Königsberger Lehrer, der Magister Martin Posner in seiner „Sapientia prima, quam metaphysicam vocant" (1657). Er hatte in Jena studiert (Vorrede) und folgt im Aufbau dieser Disputationsreihe seinem Lehrer Stahl. Im einzelnen berücksichtigt er auch öfters die Exerzitationen des Andreas Fromm.

Einen allerdings sehr dürftigen Leitfaden der Metaphysik hat der Danziger Gegner Calovs Heinrich Nicolai (1605—65) geschrieben, die „Metaphysica contracta" (1648). In seinem „Cursus philosophicus" (1652) gibt er einen Abriß aller philosophischen Disziplinen, und darunter auch der Gnostologie und Noologie.

---

1) In der Universalienfrage ist Dreier übrigens trotzdem nicht Nominalist (disp. 9 § 18).

Tübingen.

Für die Vorbereitung des neuen Aristotelismus in Deutschland war die schwäbische Hochschule von ziemlicher Bedeutung gewesen, da hier Jakob Schegk gewirkt hatte (s. o. S. 49). In den nächsten Jahrzehnten aber hören wir nichts mehr von einer bedeutenderen Leistung in der Philosophie. Nur ein Lehrer ragt im 17. Jahrhundert etwas hervor, Johannes G e i l f u s, über dessen Leben wenig bekannt ist. Er soll aus Hessen stammen; nach den Akten des Tübinger Universitätsarchivs (XV 2 Nr. 94) bittet er 1625 um die Lectio organi Aristotelici, da er schon seit vielen Jahren Logik studiert und öffentliche Disputationen über das ganze Organon gehalten habe. Vermutlich hat er die Stelle damals oder bald darauf erhalten. 1654 ist er gestorben, wobei er als Professor der Logik bezeichnet wird (ebd. XV 3 Nr. 3). Er ließ im Jahre 1647 eine Reihe von dreizehn Disputationen u. d. T. „In primam philosophiam, quam metaphysicam vocant, contemplationes" erscheinen, die nichts Auffallendes bieten. Die theologischen Begriffe werden nicht behandelt, und so wird die Schrift ergänzt durch die „Pneumatica sive scientia de spiritibus", von der wir nur die zweite Auflage (1662) kennen.

Am interessantesten ist seine Schrift „Intelligentia seu primorum principiorum habitus", die im Jahre 1662 eine zweite Auflage erlebte, während das Jahr ihres ersten Erscheinens leider unbekannt ist. Auch sie ist in Contemplationes eingeteilt, von denen die ersten vier in der Hauptsache dem allgemeinen Teile Gutkes entsprechen; die fünfte bis neunte behandeln in einer etwas selbständigeren Anordnung die verschiedenen Arten der Intelligenz. Ob Geilfus auch Calov gekannt hat, muß dahingestellt bleiben.

Sein Nachfolger war seit 1655 Johannes G r a f t, bis er 1689 eine Prälatur erhielt (Universitätsarchiv XV 3 Nr. 3, 5 und 18). Von ihm kennen wir eine „Philosophia prima methodice adornata" (1677), ein ziemlich umfangreiches Buch mit angehängten philosophischen Regeln. Im allgemeinen Teile werden eine große Menge Affektionen behandelt, im speziellen bleiben die theologischen Begriffe ausgeschlossen. Es ist sehr viel zusammengetragen, aber alles in kurze Erklärungen zusammengefaßt, ohne eingehende Darlegungen.

Leipzig.

Auch Leipzig hat wenig zur metaphysischen Literatur der Zeit beigetragen und nur spät und mit unselbständigen Lehrbüchern. Wenn nicht Leibniz und Christian Thomas von hier ausgegangen wären, würde die Universität noch weniger Beachtung verdienen. Die lange Reihe der Professoren für Dialektik und Metaphysik oder für das Organon Aristotelicum, die wir aus den Akten kennen, hat an Schriften so gut wie nichts hinterlassen. Nur zwei Männer, die zugleich als Lehrer von Leibniz genannt zu werden pflegen, müssen erwähnt werden.

Johann Adam Scherzer (1628—83) war in Eger geboren, von wo sein Vater aber schon im nächsten Jahre als Protestant vertrieben wurde; er studierte in Altdorf, Jena und Leipzig und lehrte dann in Leipzig zuerst Philosophie, hierauf Hebräisch und zuletzt Theologie und brachte es bis zum Professor primarius der Universität. Er hat zwei philosophische Lehrbücher veröffentlicht. Das erste erlebte eine ganze Anzahl Auflagen, das zweite wurde unter immer neuen Titeln mehrfach von ihm herausgegeben. Das erste ist das „Vademecum sive manuale philosophicum" (zuerst 1654), ein ganz unselbständiges Buch; wie der Verfasser selber im Vorwort sagt, ist in jedem seiner Teile ein bestimmter Autor zugrunde gelegt. Die beiden ersten Teile sind philosophische Wörterbücher, von denen der erste die Definitionen, der zweite die Distinktionen bringt. Sie überschneiden sich vielfach, weil Scherzer verschiedene Wörterbücher französischer Gelehrter, bei dem zweiten außerdem einen deutschen Jesuiten ausgeschrieben hat. Der dritte Teil greift am meisten in die Metaphysik ein; es sind Axiomata, und zwar nach Stahl gearbeitet, dessen Schüler Scherzer gewesen ist [1]). Die Anordnung entspricht genau der, die wir bei Stahl aus der Ausgabe der Regeln von 1635 kennen. Der vierte Teil, „Aurifodina distinctionum", gibt, nach dem Abc geordnet, eine Anleitung, richtige Unterscheidungen zu bilden. Das Buch ist sicher zum Auswendiglernen und Nachschlagen ganz brauchbar.

Ein ähnliches Werk ist das „Breviarium Eustachianum" (1663), ebenfalls nach einem französischen Gelehrten, Eustachius S. Pauli,

---

1) In einem später hinzugefügten 5. Teile „Specimen novae methodi" nennt er ihn in der Vorrede: „Stahlius (o quantus philosophus!) praeceptor noster desideratissimus."



gearbeitet [1]). Es sind einzelne schwierigere Streitpunkte, die hier behandelt werden, und zwar jedesmal in ganz knapper Form. Die Frage wird vorausgeschickt, sie wird einfach bejaht oder verneint und ganz kurz die Gründe angegeben. Die ganze Menge ist in vier Haufen geteilt, in denen logische, ethische, physische und metaphysische Fragen behandelt werden; auch dies zweifellos ein zum Auswendiglernen recht brauchbares Buch. Scherzer ließ im Jahre 1676 dem alten Druck einen neuen, mit hebräischer Gelehrsamkeit aufgestutzten Titel voraussetzen (Qâṣûr = das Verkürzte = Breviarium). Daraufhin konnte das Buch dann 1682 neu gedruckt werden, wobei es abermals einen neuen, sachlich aber dasselbe besagenden Titel erhielt.

Die Bücher entsprechen ungefähr dem Bilde, das die Theologen von dem „Leipziger Calov“ entwerfen. Er gilt als ein ziemlich dürrer Scholastiker, dem es vor allem auf Definitionen und Schemata ankam; sein Hauptwerk ist auch hier ein „Breviculus theologicus“ (1678) [2]). Immerhin übermittelte er auf kürzestem Raume viel Lehrgehalt, und seine Schüler mochten die scholastische Methode an Hand seiner Bücher schon in den Griff bekommen. Es ist kein Zufall, daß er vor allem als Lehrer eines Größeren genannt wird.

Noch geringer ist der Beitrag, den der andere Lehrer von Leibniz, Jakob T h o m a s (1622—84), der Vater des berühmteren Christian, zur Metaphysik geleistet hat. Man würde diesem vielfach anregenden Manne unrecht tun, wollte man ihn nur hiernach beurteilen. Er erhielt im Jahre 1670 zu seiner akademischen Lehrtätigkeit (1652 Professor der Moral, 1656 der Dialektik und 1659 bis zu seinem Tode der Rhetorik) noch das Rektoramt der Nikolaischule und veröffentlichte damals einen Abriß der gesamten Philosophie in vier offenbar zusammengehörigen Schriften, die in knappster Form als Frage und Antwort den wesentlichen Inhalt der Physik, Logik, Metaphysik und Rhetorik vortragen. Sie haben sich gut eingeführt und mehrere Auflagen erlebt. Wir haben es hier nur mit den „Erotemata metaphysica“ zu tun, die nach dem Titel für Anfänger bestimmt sind und für Fortgeschrittene nur einen Abriß der Geschichte der Metaphysik im Anhang enthalten. Thomas trägt die

---

1) Wohl sicher nach dessen „Summa philosophiae quadripartita“, von der die Pariser National-Bibliothek 5 Ausgaben von 1609—1626 besitzt (Catal. gen., Bd. 48, S. 898).

2) Vgl. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Bd. 1, 1854, S. 330.

Metaphysik ohne die Pneumatik vor; hatte er doch bei Scharf in Wittenberg studiert, setzte damit aber auch die Jenaer Überlieferung fort. Allerdings meint er, daß sie durch diesen Verlust (denn bei Aristoteles sei sie natürliche Theologie gewesen) zu einem Lexicon philosophicum zusammengeschrumpft sei. Sie hänge daher mit der Logik zusammen, wie ein Lexikon mit der Grammatik. In der angehängten Historia sagt er, daß sie über die Erklärung des aristotelischen fünften Buches eigentlich nicht hinausginge. Man sieht, die ältere Auffassung des Ramus kündigt sich wieder an, die bei dem Sohne Christian dann voll hervortritt. Immerhin meint der Vater, könne die Jugend auch ein solches Lexikon nicht entbehren, und darum halte sich die Metaphysik. In dem allgemeinen Teile hat er sich an Stiers Tafeln gehalten (der Zusammenhang mit Jena ist also auch hier deutlich), ohne ihm im einzelnen immer zu folgen. Im speziellen Teile hatte Stier die zehn obersten Gattungen behandelt, die eigentlich in die Logik gehören, weshalb Stahl diesen Teil in seinen Tafeln wegließ. Thomas will ihm, indem er diese Gattungen nur ganz kurz behandelt, einen neuen Inhalt geben, der an die alte, natürliche Theologie erinnert und zugleich eine schöne Verbindung mit dem allgemeinen Teile herstellt. Er behandelt nämlich den Unterschied Gottes vom Geschöpf nach den einzelnen Affektionen des Seienden, wie sie im ersten Teile unterschieden sind, eine geistreiche Verbindung beider Teile, bei der man sich nur wundern muß, daß nicht früher jemand darauf gekommen ist. Die angehängte Geschichte der Metaphysik dient hauptsächlich dazu, diese Änderung zu rechtfertigen. Das Interesse für die natürliche Theologie ist bezeichnend, während die Ontologie schon hier als ein bloßes, vorläufig freilich noch unentbehrliches Lexikon gilt.

Dies war die philosophische Umwelt, in der L e i b n i z (1646 bis 1716) heranwuchs [1]). Die erste seiner Schriften war die bekannte metaphysische Disputation über das Principium individui (1663), der Thomas eine Vorrede vorausschickte. Sie zeigt einen selbst für jene Zeit ungewöhnlichen Überblick über die scholastische Literatur, auch die des Mittelalters. Die Antwort, die Lehrer und Schüler geben, ist die gleiche, indem sie die entitas tota als Prinzip der

---

1) Die Philosophieprofessoren, deren Vorlesungen er hören mußte — Scherzer und Thomas lasen damals nicht über Philosophie — und die Kabitz in der Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, Bd. 2, 1912, S. 177 aufzählt, haben daneben keine Bedeutung. Sie haben sicher keine eigene abweichende Ansicht vorgetragen.

Individuation ansetzen, d. h., materia et forma unitae. Unter den zahlreichen Zeugen, die Leibniz (§ 4) für diese Ansicht anführt, erscheint als letzter auch Stahl, der für die Leipziger Scholastik eigentlich maßgebende Lehrer.

Welche Bedeutung die Schulmetaphysik für Leibniz' Entwicklung hatte, ist bekannt und kann hier nicht näher ausgeführt werden. Die Ehemalige Königliche Bibliothek in Hannover besitzt ein handschriftliches Verzeichnis der Bücher, die bei seinem Tode in seinem Besitz waren. Darunter befinden sich eine ganze Reihe aus der deutschen Schulmetaphysik, nämlich von Calov, Keckermann, Göckel, Clauberg, Alsted, Kesler, Arnisaeus, Sagittarius, Timpler, Dreier, auch beide Bücher von Scherzer.

3. DREI ZEITABSCHNITTE.

Überblicken wir den geschichtlichen Verlauf der deutschen Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts im ganzen, so gliedert sie sich zwanglos in drei Abschnitte, von denen die beiden ersten deutlich voneinander getrennt sind, der zweite mehr allmählich in den dritten hinüberläuft. In dem ersten setzt sich die neue Bewegung im Kampf gegen feindliche Richtungen durch, im zweiten hat sie die kaum mehr bestrittene Herrschaft, und sie verfällt im dritten, indem sie allmählich durch andere Richtungen zersetzt wird. Die erste Zeit dauert vom Ende des 16. Jahrhunderts bis in die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges hinein, um ein rundes Jahr zu nennen, etwa bis zum Jahre 1625. Dann tritt eine fühlbare Lücke ein; mehrere der führenden Hochschulen leiden furchtbar unter dem Kriege, die meisten sind in Mitleidenschaft gezogen und höchstens in den äußersten Grenzgebieten kann die geistige Arbeit ungestört fortgesetzt werden. Erst allmählich hebt in den dreißiger Jahren die Bewegung wieder an, um sich in den vierziger und fünfziger vollständig durchzusetzen. Sie dauert in dieser Gestalt als die herrschende Schulphilosophie bis in die siebziger Jahre hinein. Etwa zwischen 1670 und 1680 beginnt die Zeit des Niedergangs. Mit der Jahrhundertwende kommen neue Bewegungen herauf, die zur Aufklärung führen und vor denen die alte Schulmetaphysik ihr geschichtliches Recht verliert [1]).

1) Paul Hankamer, Deutsche Gegenreformation und deutsches Barock (Epochen der deutschen Literatur II 2) 1935, S. 25—38 setzt für die Dichtung die Einschnitte ungefähr ebenso.



Dieser Verlauf gilt so vor allem für die lutherische Lehre, die ja für Deutschland besonders wirksam und maßgebend werden sollte. Die reformierte Philosophie hat an dem ersten Zeitabschnitt, an der Zeit des Kampfes, noch ihren vollen Anteil; in dem zweiten trennt sich ihr Schicksal von dem der lutherischen, sie verliert in dem eigentlichen Reichsgebiet an Boden, kann hier ihre Selbständigkeit gegenüber jener nicht behaupten und wird zu einem unselbständigen Anhang derselben. In der Hauptsache aber zieht sie sich nach Holland zurück, wo die bedeutendsten reformierten Philosophen der Zeit lehren. Hier erliegt sie verhältnismäßig rasch dem Einfluß des Cartesianismus und erlischt so schon am Ende des zweiten Zeitabschnitts. Die katholische Schulphilosophie endlich macht während dieses Jahrhunderts auf deutschem Boden überhaupt keine Entwicklung durch, sondern verharrt in dem Zustand, den sie durch die Gegenreformation und den Jesuitenorden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts erhalten hatte.

a) Die Zeit des Kampfes.

Nach den Anfängen, die im ersten Abschnitt dieses Kapitels geschildert sind und auf die hier nicht wieder zurückgegriffen werden soll, setzt die neue Bewegung höchst entschieden mit mehreren geschlossenen Gesamtdarstellungen ein, die rasch ein großes Ansehen gewinnen und zu bedeutender Wirkung kommen. Ihren Grundzügen nach liegt die neue Schulmetaphysik in ihnen fertig vor. In wenige Jahre drängen sich die wichtigen Neuerscheinungen zusammen. Jakob Martini gelangt 1603 mit seinen Exerzitationen zuerst zum Druck, im nächsten Jahre folgt Timplers System, und im folgenden Cornelius Martinis Commentatio. Ihre Werke finden rasch Verbreitung, und ihre unmittelbare Wirkung dauert, wie wir an den Jahreszahlen der Auflagen ablesen können, bis an die Schwelle oder bis in die Anfänge des großen Krieges. Hinter ihnen rückt alsbald eine zweite Welle heran, in die sie zum Teil auch selbst noch eingreifen. Hinter Timpler kommt Keckermann mit seinem gleichfalls höchst selbständigen metaphysischen System (1609), Cornelius Martini trägt 1610 seine neue Darstellung vor und Jakob Martini 1611. Zu ihnen stoßen Werenberg (1609), Rutgers (1610) und Combach (1613). Zugleich setzen auch die Kurzdarstellungen ein, die zum Teil sehr erfolgreichen Leitfäden eines Arnisaeus 1606, Bartholin (1608) und die zahlreichen eines Alsted (seit 1610). Auch die Arbeit

an dem aristotelischen Werke erhält dadurch einen neuen Antrieb. 1604 erscheint Hawenreuters Kommentar zu den sechs ersten Büchern der Metaphysik, 1605 Piccarts Einführung in die Lektüre des Aristoteles. Nur wenige dieser Werke haben auch in der folgenden Zeit noch Verbreitung gefunden. Es war der erste Angriff, der siegreich durchstieß, dann aber durch andere Truppen gesichert und weitergetragen wurde.

Denn selbstverständlich löste der Vorstoß alsbald auch heftige Gegenbewegungen aus. Diese sind Nachwirkungen geistiger Richtungen, die sich schon im 17. Jahrhundert als philosophiefeindlich erwiesen hatten. Es war der Geist des Flacius, der in einem Manne wie Daniel Hofmann wieder auferstand und um die Jahrhundertwende den ersten erbitterten Kampf gegen die neu auflebende Philosophie und ihren Hauptvertreter Corn. Martini in Helmstedt entfachte. Die Metaphysik schickt sich in dieser Zeit an, die Führerrolle unter den Wissenschaften zu übernehmen, die sie allmählich mehr und mehr auch gegenüber der Theologie zur Geltung bringt. Diese Entwicklung haben ihre damaligen Gegner vorausgeahnt, darin liegt ihr geschichtliches Recht. Aber ihre Stellung war freilich von Anfang an unhaltbar, weil sie sie nur mit der Lehre von der doppelten Wahrheit verteidigen konnten, eine Lehre, die jede Wahrheit und damit auch sich selber vernichtet. Gegen die Intellektualisierung der Theologie wandte sich dann der Kampf in seiner zweiten, um das Jahr 1616 ausbrechenden Phase. Es sind Schüler Hofmanns, die aber zugleich von der Mystik besonders Jakob Böhmes beeinflußt sind, die damals den Kampf von Magdeburg aus wieder aufnahmen. Sie wollen die Theologie überhaupt nur noch auf die Heilige Schrift gründen und sie von jeder Wissenschaftlichkeit fernhalten. Die schlichte Einfalt des gemeinen Mannes sei ein besserer Erklärer als die geschraubte Begrifflichkeit der Philosophie; lieber ergeben sie sich den dunkeln Ahnungen mystischer Geheimlehren. Gegen sie ist vor allem Jakob Martini in die Schranken getreten; er suchte in seinem langatmigen Vernunftspiegel (1618) das Recht vernünftigen Denkens und begrifflicher Klarheit darzutun. So gelang es, diese dunkle Welle mystischen Glaubens zurückzudrängen, so daß sie nur im Verborgenen fortwirkte, um später ihre bedeutenden Kräfte der deutschen Geistesentwicklung zuzuführen. Die Abwehr geschah diesmal mit viel größerer Vorsicht; Jakob Martini fühlte sich weit mehr der Theologie verbunden als der streitbare Humanist Cornelius.

Diese Richtung auf das Theologische wird durch andere Streitigkeiten noch verstärkt. Vor allem ist inzwischen Balthasar Meisner aufgetreten, Amts- und Kampfgenosse Jakob Martinis in Wittenberg, der sich gegen solche Bewegungen wendet, die nach seiner Ansicht der Philosophie zu viel zutrauen und damit die einer philosophia sobria gesetzten Grenzen überschreiten. In diesem Sinne bekämpft er Calvinisten und Papisten, ebenso aber den Cornelius Martini, der die unbedingte Geltung des logischen Denkens auch in der Theologie gefordert hatte. So wird der starke Humanismus, der im ersten Einsatz der neuen Bewegung deutlich war, zurückgedrückt, um die Philosophie ganz für die Aufgaben der Theologie einzuspannen. Ein gewisser Gegensatz der Hochschulen Helmstedt und Wittenberg ist deutlich.

Gießen steht dabei auf der Seite Wittenbergs, und von hier kommt nun die Darstellung, die diese erste Entwicklung zum Abschluß bringt, das große Werk von Scheibler (1617), das deutlich auf die theologischen Ziele hingerichtet ist, aber zugleich auch den philosophischen Aufgaben so umfassend gerecht wird, daß auch von dieser Seite nichts Durchschlagendes dagegen eingewandt werden konnte. Eben vor Ausbruch des großen Krieges, der die konfessionellen Gegensätze und damit die theologischen Gesichtspunkte aufs äußerste verstärken mußte, war so noch aus der vollen geistigen Kraft der Vorkriegszeit das Werk geschaffen, das den metaphysischen Bemühungen der folgenden Jahrzehnte zur Grundlage dienen konnte.

Und noch ist die Zeit bis tief in das erste Jahrzehnt des Krieges hinein geistig viel zu beweglich und philosophisch viel zu angeregt, um sich einseitig auf theologische Ziele festzulegen. Von den Altersgenossen Meisners und Scheiblers, den Söhnen der achtziger Jahre, werden in dieser Zeit noch eine ganze Reihe bedeutsamer Werke geschaffen. So läßt Werenberg 1616 sein System erscheinen, Gutkes Schriften und unter ihnen die wichtigste über die Intelligenz (1625) fallen in diese Zeit, Stahl nimmt seine Arbeit an den Regeln auf (1616, 1622), der Schotte Jacchaeus eröffnet mit seinen Institutionen (1616) die Reihe der holländischen Metaphysiker. Alle diese Männer erkennen gewiß die Schranken an, die dem Denken durch den überlieferten Glauben gesetzt sind, aber ihre Neigung gehört ganz vorwiegend der Philosophie. Und so haben sie die Metaphysik noch in einer frischen, selbständigen und tief eindringenden Weise vorzutragen verstanden. Sie fühlen sich dabei auch immer noch als

Kämpfer für deren Recht. Der alte Streit gegen Ramus, den Hauptfeind aller Metaphysik, ist noch nicht verstummt. Gegen einen seiner Anhänger führt Gutke 1622/23 wuchtige Schläge (vgl. S. 114 Anm. 1), und aus dem Nachlaß Corn. Martinis werden die fünf Bücher „Commentarii logici adversus Ramistas" (1623) veröffentlicht.

Von den Genannten hat nur Stahl noch tief in den nächsten Zeitabschnitt hineingewirkt, und da maßgebende Ausgaben seiner Schriften vielfach erst nach seinem Tode gedruckt wurden, so scheint er literarisch überhaupt erst einer viel späteren Zeit anzugehören. Seine Altersgenossen Werenberg und Gutke brachten es zu keiner größeren Wirkung, sicherlich auch deshalb, weil der Krieg störend in die philosophische Bewegung der Zeit eingriff. Nur Gutkes Schrift über die Intelligenz wurde weit später (in den sechziger Jahren), als sich unter Calovs Einfluß das Interesse besonders der Erkenntnislehre zuwandte, wieder ausgegraben. Die reichen wissenschaftlichen Ansätze, die in den Werken Werenbergs und Gutkes gegeben waren, kamen so nicht zur Entfaltung, und nur Stahl, der 1623 die Jenaer Professur erhielt, konnte in seiner langen Lehrtätigkeit seine Gedanken verbreiten, aber auch er gehemmt durch den Krieg und später durch Krankheit.

Günstiger war das Schicksal der Metaphysik in Holland. Hier scheint es keine solchen Rückschläge gegeben zu haben, sondern an Jacchaeus schließt sich eine Reihe von Denkern, die in ziemlich ununterbrochener Folge ihre metaphysischen Darstellungen geschaffen haben: Maccovius, Burgersdijk, Heereboord.

Endlich erscheinen, nachdem der große Krieg schon begonnen hatte, noch zwei jüngere Männer auf dem philosophischen Felde, Söhne der neunziger Jahre, deren Tätigkeit sich noch fast über den ganzen folgenden Zeitabschnitt erstreckt, Johannes Scharf und Kaspar Ebel. Sie sind schon ausgesprochene Nachfahren, die auf dem von andern gelegten Grunde fortbauen; Scharf schließt sich an Jakob Martini, Ebel an Scheibler an. Die theologische Ausrichtung ist für sie selbstverständlich, nur suchen sie ihr auf verschiedenem Wege gerecht zu werden, Scharf, indem er die Metaphysik möglichst auf die Lehre vom Seienden einschränkt und sie durch eine selbständige Pneumatik ergänzt, Ebel, indem er wie Scheibler die natürliche Theologie im Rahmen der Metaphysik selber ausführlich entfaltet.

b) Die Zeit der Herrschaft.

Seit der Mitte der zwanziger Jahre zeigt sich ein deutlicher Rückgang. Zunächst suchen nur einige Schüler den Zusammenhang mit der Wissenschaft ihrer Lehrer aufrechtzuerhalten. Praetorius und Stier ergänzen die Arbeit Stahls, Horn setzt die des Cornelius Martini fort. Auch Gutkes Bemühungen um die Erkenntnislehre wirken etwas weiter, so bei Valentin Fromme und Eifler, eine Bewegung, in die der junge Calov mit seinen ersten Arbeiten (seit 1632) eingreift. Der freiere humanistische Geist der Frühzeit ist in diesen Schriften weniger zu spüren; die Abkehr von ihm zeigt sich zum Teil auch in der äußeren Form wie in dem ausgesprochen „barocken" Buche von Capsius (1627). Die führenden Werke der vorangegangenen Zeit treten jetzt ganz zurück. Timplers System erlebt im Kriege keine neue Auflage mehr, Jakob Martinis Schriften verschwinden bald nach dem Beginn desselben, ebenso Cornelius' erste Darstellung, seine zweite, zuerst 1622 gedruckt, kann erst 1638 neu erscheinen; Werenberg und Gutke können es überhaupt zu keinen neuen Auflagen bringen. Nur Scheiblers Opus, das den Tendenzen der Zeit am besten diente, hält sich durch den ganzen Krieg hindurch.

Erst am Ende der dreißiger Jahre, als die schlimmsten Stürme vorübergebraust sind, regt sich neues Leben. Jetzt läßt Felwinger in Altdorf seine metaphysischen Institutionen (1637) erscheinen und beginnt 1638 seine großangelegte Erklärung der aristotelischen Metaphysik, die ihn durch fast drei Jahrzehnte beschäftigen sollte. Bald darauf (1644) gibt er die „Philosophia Altdorfina" heraus, eine Sammlung von Disputationen und Reden Scherbs, Soners und Piccarts, ein eindrucksvolles Zeugnis der in Altdorf geleisteten Arbeit. Jetzt läßt Ebel seine große zweiteilige Darstellung der Metaphysik erscheinen (1638/39), die Scheiblers Tendenzen fortsetzt, und er schlägt in seiner Apologie gegen Ames (1640) eine neue Schlacht gegen den Ramismus. In diesen Jahren trägt Dreier in Königsberg seine so sehr selbständige Weisheitslehre vor (1643/44). Vor allem aber setzt jetzt Calov in dem gleichen Königsberg seine philosophische Arbeit nachdrücklich fort. Als er sie 1650/51 in den Scripta philosophica zusammenfaßte, da hatte die Zeit das für sie maßgebende philosophische Werk erhalten. Die beherrschende Stellung, die Calov, seit er 1650 in die theologische Fakultät Wittenbergs eingetreten war, in der lutherischen Kirche einnahm, mußte

diesem Werk einen bedeutenden Einfluß sichern. Wir stehen damit auf der Höhe der lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts und damit, wenn man so will, des Hochbarocks. Die völlige Verschmelzung der theologischen und philosophischen Absichten, die überhaupt nicht mehr als widerstreitend empfunden werden, ist dafür bezeichnend.

Demgegenüber hatte der freiere humanistische Geist kein rechtes Spielfeld mehr. Die Zeit war ihm nicht günstig, da in dem Streit der Bekenntnisse jeder sich an die Formel des seinigen klammerte und von ihr um so weniger etwas aufgeben mochte, nachdem so viel Blut darum geflossen war. Helmstedt hatte gegenüber Calovs Werk philosophisch nichts mehr einzusetzen; Calixt, der große Gegner Calovs, war seit langem nur noch als Theologe tätig und ist auch wenige Jahre darauf (1656) gestorben. Am ehesten darf Stahl in Jena als Statthalter dieses Geistes gelten, wie er sich denn gegenüber dem Wittenberger Glaubenseifer den Helmstedtern freundlich erwies (Henke, Calixt I, S. 490). Er erreicht literarisch erst um die Zeit seines Todes (1654) seine größte Wirksamkeit, weil die abschließenden seiner metaphysischen Schriften erst damals herauskamen und zum Teil eine Anzahl von Auflagen erlebten. Auch seine Regeln werden seit dem Anfang der fünfziger Jahre mehrfach wieder gedruckt. Stahls Werke verdanken dies zum Teil sicherlich der selbständigen und eindringenden Art, in der die metaphysischen Fragen hier behandelt werden, zum Teil aber auch der bequemen Übersichtlichkeit, mit der er in seinem Kompendium den Inhalt der Metaphysik in die Form von Tafeln zusammenzwang. Indem Stahl den speziellen Teil der Metaphysik wegließ, entwickelte er diese rein als Ontologie und bewahrte ihr so am meisten die selbständige philosophische Aufgabe und die Unabhängigkeit von der Theologie. In der Neigung der Zeit, sich den Inhalt der Wissenschaften in Tafelform gegenwärtig zu halten — wir finden sie gleichzeitig in Stiers Praecepta (seit 1635) und in Calovs Enzyklopädie der Realdisziplinen (1652), später bei Hundeshagen (1672) —, zeigt sich anderseits eine deutliche Erstarrung. Um solche Tafeln zu schaffen, dazu gehörte gewiß ein sehr lebendiger Besitz der Wissenschaft, denn nur der kann sie mit Glück in gedrängter Form vortragen, der sie am vollständigsten durchdrungen hat. Aber die Wirkung mußte eine ganz andere sein; da die Tafeln den Erwerb der Wissenschaft so sehr erleichterten, mußten sie eine nur oberflächliche und schematische Aneignung begünstigen. Die Metaphysik beginnt, zu

einem festen Gerüst an Formeln zusammenzuschrumpfen. Der Geist der Orthodoxie, der sich ja auch vor allem ans Formale klammerte, kam dem zweifellos entgegen.

Trotzdem werden auch in dieser Zeit noch beachtenswerte metaphysische Lehrbücher von tüchtigen und wirksamen Lehrern an verschiedenen Hochschulen geschaffen, wenn sie sich auch alle in gewiesenen Bahnen bestimmter Überlieferungen halten. So sind aus dem Ende der fünfziger und aus den sechziger Jahren noch die umfassenden Lehrbücher von Musaeus (1656, 1663) und Stratemann (1658), beides Schüler Stahls, und von Stannarius in Marburg (1661) zu nennen; kürzere Lehrbücher schrieben Rixner in Helmstedt und Rudrauff in Gießen; auch die ganz unselbständigen Arbeiten Scherzers, die die Wissenschaft nur als Wörterbuch bieten, gehören in diese Zeit. Die Metaphysik ist eben völlig durchgebildet und im unbestrittenen Besitz ihrer Herrschaft. Sie kann daher in jeder gewünschten Form, als großes Lehrbuch, als knapper Leitfaden, als Tafel im schematischen Aufriß oder als Wörterbuch nach Schlagworten dargeboten werden. Auch die Unzahl der hier im einzelnen nicht zu berücksichtigenden metaphysischen Disputationen aus dieser Zeit zeigen dasselbe. Eine Anweisung dafür gibt Hundeshagen in seiner „Palaestra disputatoria metaphysica“ (1670).

Sehr rührig bleibt durch das Verdienst Felwingers auch die Altdorfer Schule. Er selber setzt seine große 1638 begonnene Erklärung der aristotelischen Metaphysik bis zum Jahre 1666 fort (bis I 6 c 2). Zugleich gibt er 1657 den großen Kommentar Soners zu den zwölf Büchern der aristotelischen Metaphysik heraus, der 1666 eine Neuauflage erlebte. Auch Piccarts Einführung in die Lektüre des Aristoteles konnte in den sechziger Jahren nach langer Pause noch zweimal herauskommen. Hier bemüht man sich also auch in dieser Zeit noch lebhaft um Aristoteles' eigene Schrift.

Bemerkenswert ist noch, daß sich, zumal in den sechziger Jahren und zumeist wohl infolge von Calovs Anregung, ein allgemeineres Interesse der Erkenntnislehre zuwandte, das ganz wohl niemals erloschen war. 1651 gab Eifler seine Intelligenz und 1656 seine Gnostica heraus; 1652 behandelte Heinrich Nicolai in seinem Cursus philosophicus die Gnostologie und Noologie. In den sechziger Jahren konnte das Werk von Gutke selber noch zweimal (1661 und 1666) neu herausgegeben werden, Geilfus' Schrift erlebte 1662 eine neue Auflage, und neue Gnostologien erschienen von Georg Meier (1662, erneut 1666) und Georg Wagner (1670). 1673 kamen Calovs erkenntnis-

theoretische Schriften in den Scripta philosophica neu heraus. Die gedrängte Menge dieser Schriften ist so auffallend, daß sie kaum auf Zufall beruhen kann. Wir werden darin vielmehr ein Zeichen sehen müssen, daß die Teilnahme an der herkömmlichen Metaphysik allmählich ermattete und die Aufmerksamkeit sich lieber der Frage der Erkenntnis als einem weniger durchgepflügten Gebiete zuwandte. Jedenfalls zeigt sich das philosophische Denken aber noch beweglich und keineswegs ganz erstarrt. Eine tiefere Selbständigkeit dürfen wir in diesen Schriften allerdings nicht erwarten; sie stehen alle in mehr oder weniger strenger Botmäßigkeit von Gutke und Calov.

Schließlich sei nur noch daran erinnert, daß in dieser Zeit auch die holländische Metaphysik in den Werken von Burgersdijk (1640) und Maccovius (1645) ihre Höhe erreicht. Doch wurden beide Werke wohl schon ein bis zwei Jahrzehnte früher von ihren Verfassern diktiert. Ihnen dürfen wir Claubergs Ontosophia (1647) anreihen. Seit den fünfziger und gesteigert seit den sechziger Jahren wendet sich das Denken hier aber dem Cartesianismus zu und scheidet damit aus dem Verbande der deutschen Schulmetaphysik aus.

c) Die Zeit des Verfalls.

Im Laufe der siebziger Jahre setzt der Verfall ein; die alte Metaphysik verschwindet allmählich von der Bildfläche, sei es, daß sie überhaupt nicht mehr gelehrt wird, sei es, daß sie sich wandelt. Äußerlich zeigt sich das schon darin, daß die Zahl der Bucherscheinungen auf diesem Gebiet sehr stark zurückgeht. Während sie sich bis in die Mitte der sechziger Jahre noch Jahr für Jahr drängen, vergehen jetzt Jahre, wo überhaupt nichts mehr erscheint. Und dieser Eindruck wird verstärkt, wenn man sieht, daß nur ganz wenige der früher einflußreichen Darstellungen in diese Zeit mit neuen Auflagen hinüberreichen, so Musaeus mit seinen Institutionen (1686) und Stahl mit seinem Kompendium (ebenfalls 1686).

Aber allzu plötzlich darf man sich diesen Verfall auch nicht vorstellen; nicht kampflos hat die alte Schulweisheit ihren Platz geräumt, und sie hat es damit erreicht, daß sie immerhin mit einer Stärke in die folgende Zeit hinein wirkte, wie sie in Westeuropa unbekannt war. Und so erscheint sie auch in diesem Abschnitt noch mit einzelnen ansehnlichen Werken. Zu ihnen können zunächst die großen Gesamtausgaben gerechnet werden, die am Eingang dieser

Zeit stehen. Scheiblers philosophische Werke waren schon 1657 und 1658, dann 1665 gesammelt herausgekommen, 1673 fanden Calovs Scripta philosophica eine Neuauflage, und 1677 gab Rudrauff Ebels philosophische Werke heraus. Das sind alles große Quartbände, zu deren Herausgabe die Verleger schon einigen Mut aufbringen mußten, und die also beweisen, daß sie die Aussichten der Schulphilosophie noch nicht allzu ungünstig einschätzten. Weitere Auflagen hat allerdings keine dieser Sammlungen erlebt. Ferner kamen aber auch noch neue Darstellungen heraus von solcher Gründlichkeit und solchem Umfang, daß sie immer noch ein kräftiges Fortleben der Metaphysik anzeigen, zumal an den Hochschulen, die auch früher für sie besonders bedeutsam gewesen waren. So läßt in Wittenberg Donat seine Metaphysica usualis mit immerhin 499 Seiten erscheinen (1682), des Gießener Rudrauff Institutiones et decisiones (1685) sind ein gewaltiger Band von 1145 Seiten, der Jenaer Veltheim bringt es in seinen Institutionen (1680) sogar auf 1896 Seiten, Hebenstreit in seiner Philosophia prima (1691) auf 1168. Das glaubte man also damals Hörern und Lesern noch zumuten zu können. Eine neue Auflage hat unter ihnen das Buch von Donat (1697) erlebt; das Hebenstreits ist sogar noch dreimal erschienen, es zeigt allerdings manche Neuerungen, so daß es nicht mehr ganz zu dem Herkömmlichen gehört.

Trotzdem sind die Zeichen des Verfalls unverkennbar. Eigentlich Neues im Sinne der Schulmetaphysik wird nicht mehr geleistet; alles Genannte ist wesentlich Schülerarbeit, Fortsetzung und Bewahrung einer Überlieferung, die man aus eigenem zu vermehren nicht mehr imstande ist. Sie wird daher bis zu einem gewissen Grade bloße Schale, eine Form, deren man sich noch bedient, die aber nicht mehr eigener Lebensgehalt ist, forma formatus, nicht mehr forma formans. So sagt Donat in der Vorrede zu seiner Metaphysik ausdrücklich, daß das Vorgetragene gar nicht seiner eigenen Meinung entspreche, weshalb er sein Buch wohl auch als die gebräuchliche Metaphysik bezeichnete. Ähnlich äußerte sich der Jenaer Treuner in einer Vorlesungsanzeige [1]. Sowohl Donat wie Treuner galten im Grunde als Feinde der Scholastik. Dann erschien das Ganze in der Tat mehr nur als eine Summe von Begriffsbestimmungen, die man auswendig lernen konnte, und einem beweglichen Geiste wie Jakob Thomas mochte die ganze Metaphysik als ein

1) Vgl. meine Philosophie an der Universität Jena, S. 62.

bloßes Lexikon gelten. Wer sie in dieser Form bot, wie Scherzer, konnte noch am ehesten Verbreitung finden.

Wie sich das im Unterricht auswirkte, können wir gut an den Vorlesungsverzeichnissen verfolgen, die wir für die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts leidlich vollständig aus Gießen, Marburg und Jena besitzen. Wohl wird gelegentlich (so von Berthold in Marburg) noch bis in die achtziger Jahre hinein eine lange, durch viele Semester sich erstreckende Vorlesungsreihe über Metaphysik durchgeführt, die nacheinander alle Teile ausführlich behandelt, und angeboten werden während der ganzen Zeit allgemeine Vorlesungen über Metaphysik für den Fall, daß die Studenten darin Belehrung wünschten, was wahrscheinlich nicht allzu häufig gewesen sein wird. Aber schließlich treten diese Vorlesungen ganz zurück, die lebendige Teilnahme der Zeit gilt ihnen nicht mehr. Worauf sie sich erstreckt, machen die Anzeigen deutlich; sie lassen zwei Bewegungen hervortreten, in denen sich schon das neue Jahrhundert ankündigt. Das eine ist die natürliche Theologie oder die Pneumatik. Sie will schon Jakob Thomas, dem die Metaphysik zum Lexikon zusammenschrumpfte, ihr zum Inhalt geben, und allgemein ist es auffallend, einen wie breiten Raum die Vorlesungen über diese Gegenstände einnehmen. Der Siegeszug der natürlichen Theologie im 18. Jahrhundert kündigt sich an. Das andere ist der westeuropäische Naturalismus, den sich vorläufig und bis gegen Ende des Jahrhunderts die meisten Universitäten noch fernzuhalten wissen, der aber doch mehr und mehr die Gemüter beschäftigt. Das sieht man an der Polemik gegen Descartes und seine Anhänger, wie sie nicht selten in den Vorlesungen geübt wird, besonders in Marburg, wo der Kampf heftig tobte. Auch Rudrauffs „Errans philosophia prima“ (1670) richtete sich zum Teil schon gegen solche modernen Bewegungen. In die Physik strömten die neuen Anschauungen natürlich am leichtesten ein, und so versucht wohl mancher, wie etwa Strimes, sie dort mit den aristotelischen zu vermitteln, im übrigen aber die alte Ontologie aufrecht zu erhalten.

Beiden Bewegungen gemeinsam ist das Streben nach Inhalt, der nur dort im Übersinnlichen, hier im Sinnlichen gesucht wird. Die Ontologie gilt demgegenüber als bloße Worterklärung. Ramus scheint schließlich doch recht zu behalten, daß sie nichts anderes sei als Logik. Die logischen Vorlesungen treten gegenüber den metaphysischen jetzt weit mehr hervor. Merkwürdigerweise zieht die Gnostologie deshalb die Aufmerksamkeit nicht stärker auf sich;

das einzige Buch aus dieser Zeit, das ihren Namen trägt, das von Strimes (1697), erklärt sie für eins mit der Logik.

So ist die Gefahr nahegerückt, daß sich die alte Metaphysik, die Ontologie gewesen war, vollständig auflöst, indem ihr Gehalt teils nur als formal zur Logik geschlagen wird, teils an die besonderen Disziplinen, nämlich an die Lehre von den Geistern und von den Körpern, übergeht. Die Philosophie hat wieder einmal einen Gang vollendet, indem sie, was ihr ursprünglich als Inhalt entgegentrat, in die Form des Begriffs umarbeitete, so daß ihr Gehalt nunmehr als bloße Form erscheint und das Denken nach neuem Gehalt verlangt. Wenn am Beginn des 17. Jahrhunderts die Metaphysik in Abkehr von der bloßen Logik den Ruf: Zu den Sachen selber! erhoben hatte, so erklingt am Ende des Jahrhunderts der gleiche Ruf, aber jetzt als Kampfruf gegen die Metaphysik, die sich, da sie gedanklich völlig durchgebildet ist, von der Logik nicht mehr zu unterscheiden scheint.

Wer den Schaden hat, braucht für den Spott nicht zu sorgen. Er erhob sich von Halle, der modernen Hochschule, der die Zukunft gehören sollte, und aus dem Kreise des Christian Thomas, dessen Vater Jakob bereits keine hohe Meinung mehr von der Metaphysik hatte. Im Jahre 1700 ließ Johann Gottfried Zeidler, allerdings ohne seinen Namen zu nennen, dort das Buch „Die WohlEhrwürdige, Großachtbare und Wohlgelahrte Metaphysica oder Übernaturlehre“ erscheinen [1], der im folgenden Jahre noch „Die Hoch-Edle, Veste und Hochgelahrte Gnostologia oder Allwisserey“ und die „Noologia oder Versteherey“ folgten. Diese Bücher hinterlassen freilich keinen ganz eindeutigen Eindruck. Nach Titel und Vorwort sind sie eine blutige Verhöhnung, indem danach angeblich die Lehrer der uralten „Unversteht“ zu Abel in Paphlagonien (d. h. im Lande der dummen Bauern) sich darüber erregen, daß man ohne ihr Vorwissen und Erlaubnis dazu übergegangen sei, alle Wissenschaften deutsch vorzutragen und damit auch dem gemeinen Manne zugänglich zu machen, wodurch ihre Geheimnisse verraten würden, was ihnen um so unangenehmer sei, da man dabei vorgebe, ihre Wissenschaften wären nicht eine taube Nuß wert, diesen ganzen Bettel habe Luther schon vor dem Elstertor mit verbrannt und sie hätten ihn wieder hervorgepaddelt. Man solle vielmehr bei der reinen, altlutherischen und

---

1) Der vollständige Titel bei Gumposch, Die philosophische Literatur der Deutschen, 1851, S. 139 f.

der einfältigen Bauernphilosophie bleiben: so redeten schon die Magdeburger Anhänger Daniel Hofmanns, hier kommt wohl pietistischer Einfluß dazu. Um ihr Ansehen beim gemeinen Mann wieder herzustellen, wollen sie auch ihre Wissenschaft deutsch in „Dreck“ geben. „Arschtoteles hats erst erdacht.“ Es wird dann ein kurzer Leitfaden der Metaphysik geboten, der durchaus dem Herkommen entspricht, und dem Text eine Übersetzung gegenüberstellt. Gewiß läuft nun bei dieser, besonders bei der Gnostologie und Noologie, noch manches Possenhafte mit unter, so wenn habitus principalis mit „fürstlicher Habicht“ wiedergegeben wird. Aber viele deutsche Ausdrücke sind einfach schön. Wie schlicht wird z. B. Akt und Potenz durch Tat und Können übersetzt. Auch ungebräuchliche Worte sind oft glücklich gewählt, so wenn für habitus Gehabe, für Substanz Selbstand gesagt wird. Manche Seiten lesen sich als ein glücklicher Versuch, die Metaphysik für die deutsche Sprache zu gewinnen. Sollte der Verfasser einen ursprünglich ernst gemeinten Entwurf benutzt haben? Das ist wohl nicht sehr wahrscheinlich. Eher wird man glauben müssen, daß die alte Wissenschaft in den Kreisen dieser spottlustigen jungen Aufklärung bereits so leer und lächerlich erschien, daß man ihre Sätze nur auszusprechen brauchte, um sofort ein höhnisches Gelächter zu erregen.

Aber so schnell, wie es sich diese Spötter in Halle vorstellen mochten, ist die alte Metaphysik doch nicht zugrunde gegangen. Dazu waren in ihr, wie die großen, in dieser Zeit geschaffenen Werke beweisen, noch zu starke Kräfte lebendig, und sie hatte es mit zu notwendigen, mit unaufgebbaren Anliegen des deutschen Geistes zu tun. Und so muß zuletzt noch darauf hingewiesen werden, wie sich ganz am Ende des Jahrhunderts doch auch Kräfte regen, die auf eine Erneuerung und Umbildung hindrängen. Es soll dabei abgesehen werden von solchen Erscheinungen, die nur den Einbruch des Cartesianismus in die nicht mehr widerstandsfähige Metaphysik zeigen, wie das Buch von dem Halleschen Professor Sperlette, „Logica et Metaphysica novae“ (1696), dessen Verfasser reformierter französischer Glaubensflüchtling war. Wichtiger sind die Ansätze zu einer Erneuerung der Metaphysik, die aus dieser selber entsprangen. Sie kommen zum deutlichsten Ausdruck in den Worten, die Hebenstreit seiner „Philosophia prima“ (1691) vorausschickt, in denen er zwischen der unverdorbenen und der heruntergekommenen Metaphysik unterscheidet und erklärt, daß die Wiederherstellung jener in ihrem alten Schmucke ein wichtiges Geschenk für

die Menschen und den Staat sein würde. Damit ist das Programm Christian Wolffs ausgesprochen.

Das Neue zeigt sich freilich nur in Ansätzen, und eine wirkliche Umbildung der Metaphysik gelingt in diesen Kreisen nicht. Jene Ansätze liegen nach zwei Richtungen, die wir beide am meisten in den Werken von Veltheim und Hebenstreit verfolgen können, beides Professoren der Jenaer Universität, an der sowohl Leibniz wie Wolff studiert haben und an der auch die von Christian Thomas ausgehende Bewegung durch Franz Budde vor allem eine Heimat fand. Die eine Richtung liegt in der Besinnung auf die Prinzipien, denen Hebenstreit zum ersten Male einen besonderen Abschnitt einräumt, die aber auch bei Veltheim vor allen andern Bestimmungen des Seienden als grundlegend erörtert werden. Die andere zeigt sich in dem Versuch, die Ontologie in einer mehr modernen Weise zu einer Realontologie umzugestalten. Das kündigt sich abermals bei Hebenstreit an, indem er die Lehre von Substanz und Akzidens gleich in die von dem Seienden mit hineinnimmt, dies also von vornherein als substantielles Sein faßt. Eine solche Betonung der Substanz ist ganz ungewöhnlich. Sie begegnete uns nur vereinzelt viel früher bei Keckermann und in Scheiblers Sentenzenbuch. Immerhin kann man vielleicht von einer Annäherung an den realistischeren Standpunkt der Reformierten reden (auch Timpler, der alte Prügelknabe der lutherischen Metaphysiker, wird von Hebenstreit mehrfach ganz freundlich erwähnt). Bei Veltheim wird man eine solche Annäherung an eine Realontologie in der starken Betonung und Voranstellung der Lehre von den Ursachen sehen dürfen, was sonst auch nur ganz vereinzelt begegnet, so bei Arnisaeus, abermals in Scheiblers Sentenzen und bei dem Sonderling Johannes Lippe. Die moderne Wissenschaft ist nicht mehr, wie die alte Metaphysik, Wesenforschung, sondern Ursachenforschung.

d) Ausblick.

Schließlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß überhaupt die künftigen Richtungen gerade auch in ihrem Unterschied und Gegensatz in den philosophischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts vorbereitet sind. Allerdings treten sie hier nicht deutlich geschieden auseinander, da solche grundsätzliche Folgerichtigkeit, die alles von einem Standort aus sieht, dieser Schulwissenschaft nicht liegt. Schon früher (S. 60 f.) wurde darauf hingewiesen, daß die Meta-

physik bei aller übergreifenden Verwandtschaft doch von zwei verschiedenen Seiten her aufgerollt werden konnte, von Gott her oder von der Welt her. Jene Auffassung, die am stärksten bei Suarez ausgeprägt ist, war mehr von Thomas von Aquino, diese, die in Deutschland zuerst Cornelius Martini vertrat, mehr unmittelbar von Aristoteles bestimmt. In jenem Falle wurden die ewigen Eigenschaften Gottes, das Eine, Wahre und Gute, in den Vordergrund gestellt, in diesem von den Bedingungen des empirischen Seins, Akt und Potenz, ausgegangen. Gewiß wird der Unterschied noch nicht als tiefgreifend empfunden und öfters nur als eine Frage der Zweckmäßigkeit angesehen. Aber grundsätzlich ist es doch ein sehr verschiedener Ansatz, der um so deutlicher hervortritt, wenn die andere Seite verkümmert.

Damit verschlingt sich ein zweiter Unterschied. Die einen, wie auch wieder Suarez und auf deutschem Boden besonders Scheibler, entfalten die Begriffe der natürlichen Theologie ausführlich innerhalb der Metaphysik; die andern, wie die meisten Reformierten (außer Timpler), wie Corn. Martini, Scharf, Stahl, machen sie entweder aufs kürzeste ab oder verweisen sie gar in eine besondere Wissenschaft. Es ist deutlich, daß dort abermals die theologische Summe nachwirkt, hier die Metaphysik strenger auf die immanenten philosophischen Fragen beschränkt wird.

Das Dritte ist die mehr oder weniger große Aufmerksamkeit, die den Prinzipien, zumal denen der Erkenntnis und damit der Methodik, zugewandt wird. Wo die Begriffe ganz aus dem Wesensgrunde Gottes heraus entwickelt werden, spielen solche Fragen keine Rolle; ist der Standpunkt mehr ein immanenter, so drängt sich die Erkenntnisfrage stärker auf. So tritt sie bei Suarez, Scheibler und ihrem Anhang ganz zurück, bei C. Martini und den Reformierten wird sie stark beachtet; die Gnostologie wächst daraus hervor.

Es ist nur bis zu einem gewissen Grade möglich, diese Richtungen auf verschiedene Denker und Schulen zu verteilen, was sich aus der Eigenart dieser Scholastik erklärt. Aber einiges läßt sich doch sagen. Auf der einen Seite steht in der deutlichen Gefolgschaft des Suarez der „protestantische Suarez“ Scheibler mit seinen Nachfolgern auf dem Gießener Lehrstuhl Ebel und Rudrauff [1]). Auf der

---

1) Damit soll das oben S. 59 ff. Gesagte, wonach Suarez' Einfluß nicht entscheidend sei, nicht etwa aufgehoben werden. Es bleiben auch zwischen Suarez und Scheibler genug Unterschiede, z. B. fehlen bei jenem die passiones

andern Seite steht C. Martini mit seinem Ausgang von Akt und Potenz, mit verkümmerter oder gar keiner natürlichen Theologie und mit starkem Interesse für die Prinzipienlehre. Die Helmstedter Horn, Vaeck, Homborg, Rixner, Niemeier halten diese Linie inne, und Stahl und seine Anhänger Musaeus und Veltheim schließen sich dem an. Man kann so geradezu von einer Gießener und einer Helmstedt-Jenaischen Form reden. Wittenberg steht dazwischen. Schon Jakob Martini folgt in seiner ersten Darstellung Cornelius, in seiner zweiten Suarez. Werenberg und Gutke gehen von dem Einen Wahren Guten aus, ähneln also insofern mehr Suarez, aber die natürliche Theologie ist nur bei Werenberg, nicht bei Gutke vorhanden. Und auf der andern Seite wenden sie den Prinzipien starke Aufmerksamkeit zu, was bei Gutke zur Begründung einer besonderen Erkenntnislehre führt. Scharf zeigt starkes Interesse für die Prinzipien und entschließt sich auf lutherischem Boden als erster, die Pneumatik ganz aus der Metaphysik hinauszuweisen, er setzt also insofern die Linie von C. Martini fort. Anderseits baut er die Lehre von den Affektionen auf die vom Einen Wahren Guten auf, eröffnet dafür allerdings die Reihe der affectiones disjunctae mit Akt und Potenz. Ebenso vermittelnd ist Calovs Stellung. Auch er geht in der Lehre von den Affektionen von dem Einen Wahren und Guten aus, die er allerdings (außer durch die perfectio) durch duratio und ubietas ergänzt, Bestimmungen, die mehr von dem Empirischen genommen sind. Anderseits scheidet er die theologischen Begriffe so gut wie ganz aus und ist ein Fortsetzer von Gutkes Bemühungen um eine Erkenntnislehre. Zumal in der späteren Zeit, wo alle diese Schriften nachwirken, läuft vieles durcheinander. Das ist deutlich bei Jakob Thomas, der für uns besonders wichtig ist, da von ihm sowohl sein Sohn Christian wie sein Schüler Leibniz ausgingen, die beiden großen Anreger der künftigen Philosophie. Er folgt im Aufbau der Affektionen seinem Lehrer Scharf, trägt die Metaphysik ohne die Pneumatik vor, sieht aber trotzdem den Gehalt jener vor allem in der Theologie. Der erkenntnistheoretischen Stellung steht er insofern nahe, als ihm in ramistischer Übersteigerung die metaphysischen Begriffe im Grunde bloße logische Definitionen sind und in ein Wörterbuch gehören (wie es Scherzer herausgab).

Im 18. Jahrhundert treten dann die beiden Richtungen deutlich

---

disjunctae, dieser reiht unter sie auch die Ursachen ein, die bei Suarez ganz selbständig dastehen.

auseinander. Die eine sieht die Welt mehr von Gott her, die andere mehr vom Menschen. So will Leibniz in seiner Monadenlehre die Welt zeigen, wie Gott sie sieht; die Philosophie ist ihm also im höchsten Maße Theologie. Christian Thomas dagegen will die ganze Philosophie auf die Anthropologie begründen. Ihre Anregungen fanden einen systematischen Ausdruck in den Werken ihrer Schüler Christian Wolff und Franz Budde. Für jenen ist die Herrlichkeit Gottes der eigentliche Gegenstand; dieser will die Philosophie möglichst von der Theologie trennen, beschränkt sie auf die dem Menschen unmittelbar zugänglichen Einsichten und schickt ihr daher eine Erkenntnislehre voraus.

Beide Richtungen haben sicherlich Anleihen bei der Metaphysik des 17. Jahrhunderts gemacht, näher steht ihr aber gewiß die durch die Namen Leibniz und Wolff bezeichnete. Wollte Leibniz doch gegenüber dem westeuropäischen Naturalismus die scholastische Lehre von den substantiellen Formen wieder zu Ehren bringen, und Wolff erneuerte die Ontologie. Demgegenüber muß der anthropologische Einsatz bei Christian Thomas und Budde vielmehr als eine Erneuerung alter humanistischer Tendenzen gelten, die sich in ihrer Feindschaft gegen die Metaphysik zuletzt besonders bei Petrus Ramus gezeigt hatten. Auch an einen Zusammenhang mit Daniel Hofmann und seinen Schülern ist wohl zu denken [1]).

---

1) Mit Unrecht habe ich in meinem Aufsatz über Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung (Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, Bd. 2, 1936, S. 225 ff.) diese Richtung auf einen Einfluß Lockes zurückgeführt.

Zweites Hauptstück.

DER SACHLICHE GEHALT.

Die äußere Geschichte der deutschen Schulmetaphysik und ihrer Werke während des 17. Jahrhunderts ist beendet, sozusagen die Literaturgeschichte dieses philosophischen Gebietes, die ausführlich gegeben werden mußte, da ihre Zusammenhänge bisher recht unbekannt waren. Wenn wir uns nunmehr dem inneren Gehalt zuwenden, so werden wir uns dabei am besten an einige führende Werke halten, neben denen die andern nur hin und wieder herangezogen werden sollen. Als führend seien besonders genannt für den ersten Einsatz die beiden Martini und auf reformierter Seite Timpler; ihnen reihen sich dann Männer wie Scheibler, Werenberg, Gutke, Scharf, Stahl, auf reformierter Seite Alsted und Combach an; in späterer Zeit ist besonders noch Calov zu nennen.

Eindringen aber werden wir in das Innere dieser Gedankenwelt an der Hand zweier Begriffe, deren Deutung für diese wie für jede Philosophie von entscheidender Wichtigkeit ist. „Sein“ und „Erkennen“ sind die beiden Fragen, die jede für sich und beide in ihrem Zusammenhang das Gefüge jeder Philosophie bestimmen. Für die zumal mit Descartes anhebende sog. neuere Philosophie steht dabei das Erkennen im Vordergrunde und das Sein wird von ihm aus bestimmt. Diese Schulmetaphysik dagegen hält an dem alten, in der Antike eingenommenen und im Mittelalter bewahrten Standpunkt fest, nach dem das Sein der erste und unmittelbare Gegenstand des philosophischen Nachdenkens ist. Wir werden daher ihren Gehalt darlegen, indem wir zuerst die Lehre vom Sein, dann die vom Erkennen behandeln. Jene bildet den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik, diese wird mehr in einleitende (aber nicht grundlegende) Erörterungen verwiesen, die sich allmählich zu den selbständigen Disziplinen der Gnostologie und Noologie auswachsen.

Sie gelten als Dienerinnen der Metaphysik, während diese immer die Königin der Wissenschaften bleibt.

1. DIE LEHRE VOM SEIN.

Abkürzungen.

C.	= Calov, Metaphysica divina.
C. M. I	= Cornelius Martini, Metaphysica commentatio.
C. M. II	= Cornelius Martini, Metaphysica. Die beiden Schriften des Cornelius Martini sind nicht wie andere bis ins einzelne gegliedert und müssen daher nach Seiten angeführt werden. Für die erste Darstellung sind die Straßburger Drucke zugrunde gelegt, und es wird dabei jedesmal eine zweifache Seitenangabe gemacht, von denen sich die erste auf die Drucke von 1605 und 1612 bezieht, die zweite auf die von 1616 und 1622. Die zweite Darstellung wird nach den Helmstedter Drucken von 1622 und 1638 angeführt (der von 1647 hat andern Druckspiegel und keine Seitenzählung).
J. M. Ex.	= Jakob Martini, Exercitationes metaphysicae (nach der Ausgabe von 1603/04, die alles wesentliche enthält).
J. M. Part.	= Jakob Martini, Partitiones et quaestiones metaphysicae.
Sch.	= Scharf, Exemplaris metaphysica.
Schbl.	= Scheibler, Opus metaphysicum, bzw. Metaphysica.
St. I	= Stahl, Regulae philosophicae (Jenaer Ausgaben seit 1657).
St. II	= Stahl, Institutiones metaphysicae.
T.	= Timpler, Metaphysicae systema methodicum.
W.	= Werenberg, Metaphysicae systema methodicum.

a) Der Gegenstand der Metaphysik.

Die Lehre vom Sein macht den eigentlichen Gehalt aller Lehrbücher der Metaphysik in dieser Zeit aus; wir können daher dem üblichen Aufbau der meisten und maßgebenden unter ihnen folgen. So sehr sie sich im einzelnen unterscheiden, so behandeln sie doch fast alle — mit ganz wenigen meist vom Westen beeinflußten Ausnahmen — das Seiende (ens), die Zustände des Seienden (affectiones oder passiones entis) und die Arten des Seienden (species entis). Die Lehre vom Seienden und seinen Zuständen bildet dabei den allgemeinen Teil (pars generalis oder communis), die Lehre von den Arten des Seienden den besondern (pars specialis). Vorausgeschickt wird immer eine Erörterung über das Wesen der Metaphysik, die ihren Gegenstand festlegen soll. Es liegt am nächsten, sich dieser einfachen Gliederung anzuschließen.

Bei der Frage nach Wesen und Aufgabe der Metaphysik bilden den Ausgang die beiden nicht ganz zusammenstimmenden Angaben des Aristoteles, von denen die eine (I 4 c 1) das Seiende als Seiendes, die andere (I 6 c 1) das von der Materie getrennte Seiende als den Gegenstand der ersten Philosophie bestimmt. Nur diese Bestimmungen sind in der Scholastik eigentlich wirksam, und andere wie die, daß sie die Lehre von der Substanz sei (I 7 c 1—2) oder von den Ursachen (I 6 c 1), wirken erst in der modernen Philosophie. Innerhalb der Scholastik ist ihr Einfluß ganz vereinzelt, so wenn Keckermann die Metaphysik als Lehre von der Substanz und vom Akzidens vorträgt oder Scheibler in seinem Sentenzenbuch Substanz und Ursache in den Vordergrund schiebt. Die Ursachen werden stark bei Arnisaeus und später bei Veltheim betont. Aber das steht vereinzelt, und gerade daß Substantialität und Kausalität noch nicht, wie dann in der „neueren" Philosophie die Grundfragen bilden, ist für die Denkweise der Scholastik bezeichnend. Das moderne Denken ist Ursachendenken, und die Substanz ist die erste Ursache. Das scholastische Denken dagegen ist Wesendenken; die wesenhaften Bestimmungen des Seienden sollen erfaßt werden, und dabei ist die Ursache nur eine unter vielen. Auch hier also bemerken wir die Einschränkung der modernen gegenüber der scholastischen Fragestellung, eine Einschränkung, die um so größer ist, als die Ursache dabei nur als wirkend und stofflich genommen wird, während die formale und finale unter den Tisch fallen.

In der Hauptsache wird die grundlegende Bestimmung des Aristoteles, daß die Metaphysik das Seiende als Seiendes betrachte, als maßgebend anerkannt. Alle übrigen Wissenschaften haben es nur mit einem Teil des Seienden zu tun und betrachten es nur in einer bestimmten Hinsicht. Gegenstand der Metaphysik dagegen ist das Seiende schlechthin, und der modus considerandi liegt in dem „als Seiendem", weil es hier eben nicht in einer bestimmten Hinsicht, sondern als Seiendes schlechthin betrachtet wird. Diese Bestimmung wiederholt sich in den meisten metaphysischen Schriften der Zeit (z. B. C. M. I 6; J. M. Ex. 1 th 2, Part. 1 1 s 1; St. II. Prooem; C. Praecogn. s 1 th 1). Daß das Seiende so als der selbstverständlich letzte Begriff gilt, über den hinaus zu fragen einem nicht beikommt, darin bleibt die Zeit dem naiven, plastisch-anschaulichen Geiste des Altertums treu, von dem sie ihn übernommen hat. Daß auch das Seiende selber begründet werden müsse und könne, dieser Gedanke kommt der Zeit im allgemeinen nicht, obwohl man,

wie wir bei der Betrachtung des Seienden sehen werden, ganz solcher Begriffe nicht entbehren kann, die doch eigentlich über dasselbe hinausliegen. Am wenigsten kommt man auf den Gedanken, daß dieses Seiende in unserer Auffassung desselben begründet sein könnte. Auch hierbei bleibt die unmittelbare, antike Auffassung herrschend, nach der das Sein das Erste und das Denken des Seins nur eine Seite daran ist. Die pralle Einheit von Sein und Denken ist darum hier wie im Altertum Voraussetzung. Das ens und das intelligible, scibile oder cognoscibile ist ohne weiteres eins und dasselbe [1]). Daher bildet die Gnostologie eine Art Kehrseite der Metaphysik, indem sie das scibile qua tale behandelt [2]).

Eine Ausnahme macht in dieser Hinsicht eigentlich nur Timpler, seiner Originalität hat keiner der späteren zu folgen gewagt. Bei ihm steht der Gesichtspunkt des Erkennens schon sehr im Vordergrund; er schickt darum eine Technologie voraus, und es lockert sich ihm die Einheit von ens und intelligibile. Er sieht, daß das letztere der weitere Begriff ist und bestimmt ihn als den Gegenstand der Metaphysik. Zu ihm gehören nicht nur das reale Seiende, sondern auch das bloß gedachte (ens rationis) und besonders auch das negative (non-ens, privatio). Darum rechnet er das Nichts mit zum Gegenstand der Metaphysik, denn es ist auch intelligibel, wenn auch nicht an sich, so doch per accidens. Könnten doch ohne dasselbe wichtige philosophische Regeln gar nicht eingesehen werden, z. B. daß aus nichts nichts wird. So wird hier das Seiende auf dem Hintergrunde des Nichts gesehen. Aber dieser kühne Versuch, über die antike Beschränkung auf das Seiende vorzudringen, bleibt im allgemeinen ohne Nachfolge.

Daneben wirkt nun aber auch die andere Definition des Aristoteles, nach der das stofflose Seiende Gegenstand der Metaphysik sei, also Gott und die Intelligenzen (Engel und unkörperliche Seele). Wie beides — die Metaphysik als Ontologie oder als Theologie — miteinander vereinigt wird, danach bestimmt sich die besondere Auffassung von dem Wesen der Metaphysik. Für sich steht auch hier wieder Timpler, indem er das „quatenus ens" überhaupt als zu eng ablehnt, denn die Metaphysik betrachte auch Substanz und Akzidens, also Arten des Seienden. Er will den modus

---

1) Z. B. Calov, Gnost. p 1 c 1 can 2 intelligibile est omne, quod est; G. Meier, Gnost., p 1 c 1 s 2 ax 1 omne quod est, cognoscibile est.

2) Vgl. Fromme, Gnost. p 1 c 1; Calov, Gnost. prooem. 1; Eifler, Gnost. del. tr prooem. c 2.

considerandi des Intelligibeln deshalb dahin bestimmen: quatenus ab homine naturali rationis lumine sine ullo materiae conceptu est intelligibile (l 1 c 1 pr 5). Er erkennt daher überhaupt nur diese Definition des Aristoteles an, nimmt sie aber nicht im einseitig theologischen Sinne, so daß die Metaphysik auf die immateriellen Substanzen beschränkt bliebe, sondern, was durch den Ausgang vom Intelligibeln ja nahegelegt wird, im begrifflichen Sinne, was als reiner Begriff ohne materielle Verwirklichung eingesehen werden könne. Ebenso sagt Burgersdijk (Instit. l 1 c 1), die Metaphysik behandle das ens reale, quatenus immateriale.

Meist aber werden die beiden aristotelischen Definitionen als ziemlich gleichbedeutend genommen, wie das Conze (Der Begriff der Metaphysik bei Franciscus Suarez, 1928, S. 19 f.) auch für Suarez gezeigt hat. Es ist das möglich, indem die Unstofflichkeit einmal substantiell, also im Sinne immaterieller Substanzen, dann aber auch im begrifflichen Sinne, also für das, was ohne Materie gedacht werden kann, verstanden wird. Es fällt auf, daß diese Denker, denen Begriffsunterscheidungen die eigentliche Form der Philosophie sind, zwei so Verschiedenes ineinanderfließen lassen. Es erklärt sich das nicht aus einer logischen Schwäche, sondern ebenfalls daraus, daß eine Trennung zwischen dem Seienden und dem Denkbaren, zwischen der objektiven und subjektiven Seite noch nicht besteht. Was stofflos gedacht werden kann, ist damit auch stofflos oder, besser im Sinne der Zeit, nur das Stofflose kann auch so gedacht werden (ganz wie Suarez: Burgersdijk Instit. l 1 c 1).

Auch in Deutschland versucht man, jedenfalls auf lutherischer Seite, zunächst diese verschiedenen Bestimmungen nebeneinander aufrechtzuerhalten. Das Verfahren ist hierfür das echt scholastische der Begriffsunterscheidung. Eine solche Frage wird nicht durch Angleichung der verschiedenen Bestimmungen oder ihre Rückführung auf eine Einheit, nicht durch Aufweis ihres inneren Zusammenhangs gelöst, sondern umgekehrt durch ihre Unterscheidung, indem man die verschiedenen Gesichtspunkte hervorhebt, unter denen diese oder jene gilt. Besonders eingehend hat C. Martini in den Prolegomena zu seiner ersten Darstellung die Frage erörtert. Er unterscheidet hier im Anschluß an Scotus und unter Vorausnahme der kantischen Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile, ob etwas reduplikativ oder spezifikativ bestimmt wird, d. h. ob die Bestimmung aus dem Wesen des Gegenstandes folgt oder nicht. In dem ens qua ens wird der Ausdruck reduplikativ

gebraucht, d. h. das qua ens hebt nur eine Bestimmung heraus, die in dem ens seinem Wesen nach liegt. Wenn danach das ens qua ens Gegenstand (Subjekt) der Metaphysik ist, so muß auch hier wieder unterschieden werden, da Subjekt in dreifachem Sinne gebraucht wird, nämlich als subjectum inhaesionis (in diesem Sinne ist der Intellekt das Subjekt der Wissenschaft: Subjekt in unserem Sinne), propositionis (grammatisch) und tractationis (Gegenstand der Behandlung: Objekt in unserem Sinne) [1]). Bei der Frage nach dem Gegenstand der Metaphysik handelt es sich nur um die letztere Bedeutung, und zwar soll der erste und ursprüngliche Gegenstand der Behandlung bestimmt werden. Diese Erstheit (primitas) kann nun auch wieder in dreifachem Sinne gebraucht werden: nach dem Grad (primitas perfectionis), nach der Angemessenheit des Subjekts zur Wissenschaft (primitas adaequationis) und nach der Zuteilung der Attribute in den Wissenschaften (primitas attributionis). Das erste Subjekt der Metaphysik, nach der primitas perfectionis betrachtet, sind Gott und die himmlischen Intelligenzen, nach der primitas attributionis ist es die Substanz, von der die Affektionen ausgesagt werden, und nach der primitas adaequationis ist es das ens commune (C. M. I 6—12/11). Damit sind alle Begriffsbestimmungen untergebracht, aber ihre Vereinigung ist allerdings nicht ganz klar. Für C. Martini ist das ens commune die wichtigste und eigentlich maßgebende.

Auf der andern Seite aber drängt doch auch eine gewisse begriffliche Sauberkeit zu einer strengeren Trennung der Gebiete. Dies ist schon in der zweiten Darstellung von C. Martini vorbereitet. Danach steigt der Philosoph vom Stofflichen zum Geistigen auf, das er in sich selber findet, und, da dies noch ein abhängiges Seiendes ist, von da zum ersten Seienden, und zwar mit dem Lichte der Natur. Dieses erste Seiende, also Gott und die Intelligenzen, ist demnach nicht unmittelbar Gegenstand der Metaphysik, sondern nur insofern auch sie zum Begriff des Seienden gehören. Sie stehen demnach zur Metaphysik nicht anders als die Gegenstände anderer Wissenschaften, etwa die der Physik, die auch insofern zur Metaphysik ge-

---

1) Ganz lehrreich ist Ebels Unterscheidung der ähnlich gebrauchten Wörter Objekt, Subjekt und Materie, die alle drei den Gegenstand einer Wissenschaft bezeichnen. Disp. met. 1 s 1 art 1: Objectum dicitur per ordinem ad habitum, est namque quasi scopus in quem tendit; subjectum dicitur per ordinem ad passiones, quae de illo demonstrantur in scientia; materia denique dicitur per respectum ad rationem formalem, sive sub qua a scientia ipsa consideratur.

hören, als sie zum Seienden gehören. Und so bedarf es denn auch für jene einer besondern Wissenschaft, die selbständig neben Mathematik und Physik steht, denn wo es eine scibile gibt, da gibt es eine scientia. Man kann hier an die alte Einteilung der theoretischen Wissenschaften in Mathematik, Physik und Theologie durch Aristoteles (Met. l. 6 c 1) denken, doch will C. Martini die Theologie nur als besondere Wissenschaft gelten lassen und sie von der Philosophia prima unterscheiden. Sie kann nicht die erste und höchste Philosophie sein, da sie ja nur einen Teil des Seienden behandelt (S. 10—19). Er selber verfährt hierbei freilich nicht ganz folgerichtig. Allerdings erscheinen die theologischen Begriffe in seiner zweiten Darstellung nicht mehr unter der Lehre von der Substanz im speziellen Teil. Aber wenigstens im Anhang schließt er noch einige Gedanken über den Gottesbegriff an. Aristoteles habe, sagt er an anderer Stelle (Anecdota; S. 163), die unkörperliche Substanz nur deshalb in der Metaphysik mitbehandelt, weil wir so wenig über sie durch das natürliche Licht erkennen. Das „Theologiae compendium“ von C. Martini, das lange nach dessen Tode Scheurl herausgab (1650), gehört nicht ganz in diesen Zusammenhang, da es sich nicht auf Vernunftgründe beschränkt, sondern auch solche der Offenbarung heranzieht.

So liegen in Cornelius' Ausführungen für die lutherische Metaphysik die Ansätze zu einer doppelten Auffassung, die beide zur Geltung kommen sollten. Die übergreifende Definition des Gegenstandes als ens qua ens bleibt dauernd in Geltung. Aber sie ließ die Frage offen, ob dabei die immateriellen Substanzen noch eine besondere, und als höchste sogar eine bevorzugte Behandlung erfahren würden, oder ob man sich auf die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden überhaupt beschränkte; ob man also die Theologie als einen Teil der Metaphysik anerkannte oder ob man sie in eine besondere Wissenschaft verwies, die sich grundsätzlich nicht anders zu jener verhalte wie jede andere besondere Wissenschaft.

Auch Henning Arnisaeus, der in einem ziemlich einflußreichen Traktat „De constitutione et partibus metaphysicae“ (1606) in zweifellosem Anschluß an C. Martini, dem er die Abhandlung widmet, diese Frage behandelt, läßt hier den Weg noch nach zwei Seiten offen. Er kritisiert zunächst die verschiedenen Auffassungen von der Aufgabe der Metaphysik, von denen einige zu weit sind, indem sie auch die entia rationis und die entia per accidens (über diese Unterscheidungen im nächsten Abschnitt) einrechnen, andere zu

eng, indem sie nur Gott oder die immateriellen Substanzen oder auch nur die materiellen als solchen Gegenstand anerkennen. Er selber verteidigt dann (c 8) das wahre Subjekt der Metaphysik, dem er in seiner Epitome (1606, S. 13) die Fassung gibt: „Ens per se reale, Deo et reliquis a Deo pendentibus commune, quatenus ens est.“ In seiner Epitome läßt er den Gottesbegriff aber sehr zurücktreten und verspricht eine ausführlichere Behandlung für eine künftige Metaphysica generalis (S. 376), die meines Wissens nicht erschienen ist. Er ficht einen heftigen Streit mit dem Schotten Thomas Rhaedus, Dozenten in Rostock, durch, der nur die immateriellen Substanzen als ihren Gegenstand anerkennen wollte, nämlich quod re et ratione a corporibus separatum est (Pervigilium Lunae, § 36).

Diese etwas unausgeglichene Haltung wirkt zunächst fort. Das ens qua ens bleibt die maßgebende Bestimmung, und die Ansicht, nach der die immateriellen Substanzen oder gar Gott allein das eigentliche Ziel der Metaphysik sei, wird abgelehnt. Aber da das ens alles Seiende und also auch das immaterielle umschließt, hat man meistens keine Bedenken, auch diese theologischen Begriffe zu behandeln, und zwar innerhalb des speziellen Teils bei der Lehre von der Substanz. So bezeichnet Jakob Martini (Ex. 1 th 2) das ens qua ens als Gegenstand, erklärt aber ausdrücklich (th 4), daß Gott und die Intelligenzen mit zu ihrem Subjekt gehören. Und in seinen Partitiones (l 1 s 1) folgt er in der Hauptsache Arnisaeus, wendet sich nur noch besonders gegen Timpler (q 8—12). Als richtige Ansicht führt er wörtlich die des Arnisaeus an (q 15). Und so erörtert er denn in angemessener Ausführlichkeit auch die unstofflichen Substanzen. Ähnlich ist es bei Werenberg, obwohl er schon in der zweiten Disputation von 1608 und dann in der zweiten Exerzitation seines metaphysischen Systems (1616) in seiner geistreichen Weise die Aufgabe der Metaphysik nach den verschiedensten Seiten zu fassen sucht, da sie nämlich jedem Gebiet seinen Gegenstand bestimme, die ersten Prinzipien sichere und die allgemeinen Begriffe erkläre, so faßt er das schließlich (W. Ex. 2 th 12) doch alles in der herkömmlichen Bestimmung des ens prout ens zusammen, dem er nur (nach Aristoteles l 4 c 1) hinzufügt: et quae ei per se insunt. Und er versteht das so, daß darin auch die Behandlung der immateriellen Substanzen eingeschlossen ist. In den beiden letzten Exerzitationen handelt er dann aber mehr nur wie anhangsweise von diesen, nach der Lehre von den Akzidenzen, so daß die von der Substanz zunächst rein und ohne theologische Abschweifung vorgetragen wird.

Am wenigsten Bedenken zeigt Scheibler, indem er im zweiten Teil seines Hauptwerks unter der Lehre von der Substanz den religiösen Begriffen den breitesten Raum zugesteht. Diese Entfaltung der natürlichen Theologie liegt ihm sichtlich ganz besonders am Herzen. Trotzdem trägt er (l 1 c 1 tit 4), nachdem er im Anschluß an Arnisaeus die zu engen und zu weiten Bestimmungen abgelehnt hat, als seine eigene Ansicht (art 5) einfach das ens qua ens vor. Gegen die Meinung, daß dann die Theologie eigentlich eine besondere Disziplin benötige, weiß er nur einzuwenden, daß die Wissenschaften nicht unnötig vermehrt werden dürften (l 2 c 3 n 10).

Gegen dies Verfahren mußten sich nun aber doch nicht geringe Bedenken erheben. Die Metaphysik als erste Philosophie hat es mit den allgemeinsten Begriffen zu tun, mit dem Seienden überhaupt. Wie kann dann eine besondere Art des Seienden ihr besonderer und womöglich bevorzugter Gegenstand sein? Gehört aber Gott in keinem andern Sinne zu ihr wie auch die geschaffenen Dinge, das Immaterielle nicht anders wie das Materielle, was sich aus Arnisaeus' Definition zu ergeben scheint, dann wird man mit dieser Einreihung Gottes in die verschiedenen Arten des Seienden doch wieder seiner besondern Würde nicht gerecht. So bringt denn J. Martini gegen den Einwand, daß der Gottesbegriff als eine besondere Art des Seienden nicht von der Metaphysik behandelt werden könne, da sie es allein mit dem Seienden als solchem zu tun habe, nur vor, daß es sich in der Metaphysik um eine distinkte Erkenntnis handle, diese aber immer das Eingeordnete mit einschließe (Ex. 1 th 6 n 2). Dann aber würde überhaupt alles Wissen unter die Metaphysik fallen und ein Durcheinander aller Wissenschaften entstehen, was er ebenso entschieden ablehnt (Part. 1 1 s 1 q 16). An andrer Stelle (Part. 1 2 s 2 q 1) meint er daher auch bescheidener mit Cornelius, es sei so wenig, was der Mensch naturaliter von Gott erkennen könne, daß dies trotz jenem Einwand, dessen Gewicht er anerkennt, in der Metaphysik behandelt werden könne. Diese Ausflucht konnte ein Scheibler aber nicht für sich anführen, da er eine bis in alle Einzelheiten ausgeführte natürliche Theologie einbaut.

So mußte sich der Gedanke aufdrängen, dem ja schon Cornelius in seiner zweiten Darstellung Ausdruck gegeben hatte, die Metaphysik streng auf die Lehre vom Seienden überhaupt zu beschränken, sie also als reine Ontologie vorzutragen, und die Lehre von den immateriellen Substanzen ebenso einer besondern Wissenschaft zuzuweisen, wie die von den materiellen. Mit diesem Gedan-

ken war der spanische, in Rom lehrende Jesuit Benedict Pereyra (Pererius ca. 1535—1610) vorausgegangen, in seinem zuerst 1562 in Rom erschienenen Werke „Physicorum sive de principiis rerum naturalium 1 XV“ (später auch u. d. T. „De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus“), das bis in das zweite Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts hinein häufig gedruckt wurde. Das erste dieser fünfzehn Bücher handelt „De philosophia“, wobei er auch auf die Möglichkeit, die verschiedenen Aufgaben der Metaphysik miteinander zu vereinigen, zu sprechen kommt. Nachdem er zunächst (c 6) selber einen Ausgleich versucht, schlägt er dann (c 7) eine andere Lösung vor, auf die er bei näherem Nachdenken gekommen sei. Man müsse nämlich zwei Wissenschaften unterscheiden, eine, die von den allgemeinsten Bestimmungen, und eine andre, die von den Intelligenzen handle. Jene will er Prima philosophia, diese Metaphysica nennen.

In seinem Orden ist dieser Gedanke Pereyras nicht zur Wirkung gekommen; Suarez räumt den theologischen Begriffen einen breiten Raum ein. Dagegen knüpfte man auf protestantischem Boden an ihn an, und zwar zuerst auf reformierter Seite. Die mehr immanente Auffassung der Metaphysik lag den Reformierten ja überhaupt nahe. Timpler allerdings gibt auch eine ausführliche Theologie. Aber schon Göckel hatte in seiner Isagoge (1598) die Unterscheidung des Pereyra aufgenommen (Vorrede) [1]) und danach von seiner Übersicht über die erste Philosophie die theologischen Begriffe ausgeschlossen. Ebenso verfahren dann Keckermann und Alsted; sie tragen die Metaphysik unter völligem Ausschluß der Theologie vor, und Alsted ist es, der auf deutschem Boden zuerst eine besondere Wissenschaft „Pneumatik“ einführt (schon 1620 in seinem Cursus, dann 1626 im Compendium und 1630 in der Enzyklopädie). Auch bei Nolle fehlt die Theologie, während sie Combach nachträglich in einem zweiten Buche anfügt. Bei den Holländern ist sie nie sehr entwickelt, bei Maccovius fehlt sie ganz, ebenso bei Clauberg.

Auf lutherischer Seite hat man sich erst viel später zu einer solchen Trennung entschlossen. Als erstes Buch wäre hier Scheiblers „Theologia naturalis et angelographia“ (1621) zu nennen, aber er schrieb es nicht aus der Absicht, die Gebiete zu trennen, sondern als Ergänzung zu seiner Epitome, weil ihm in dieser die theologischen Begriffe nicht ausführlich genug behandelt schienen. Und so

---

1) In den Noten zu Timplers Metaphysik benutzt er sie aber nicht (Praef.).

ist hier zuerst Johannes Scharf mit einer Pneumatik hervorgetreten (1629) unter ausdrücklicher Berufung auf Pereyra (Praef.). Vorher in seiner „Theoria transcendentalis“ (1624) hatte er noch wie die beiden Martini geurteilt, daß die Lehre von Gott aus natürlicher Erkenntnis wegen ihres geringen Umfangs in der Metaphysik behandelt werden könne. Jetzt fordert er für die Pneumatik eine eigene Wissenschaft, da jeder besondere Gegenstand auch eine besondere Wissenschaft verlangen könne.

Damit wird dann die Metaphysik ganz auf die Ontologie ausgerichtet. Besonders deutlich und einflußreich ist dies Verfahren bei Stahl, der überhaupt nur den allgemeinen Teil der Metaphysik behandelte, und darin vielfach Nachfolge fand. Hierin war tatsächlich schon Gutke in seinen beiden Darstellungen vorangegangen, aber erst Stahl erklärte sich grundsätzlich gegen den speziellen Teil. Eine vermittelnde Stellung nimmt Calov ein. Auch er sieht selbstverständlich das ens qua ens als den Gegenstand der Metaphysik an, für die er deshalb den Namen der Ontologie einführt (Praecognita), und den speziellen Teil, also die Behandlung von Substanz und Akzidens, durchaus als zugehörig, wenn er ihn auch erst später in den Scripta hinzufügte. Aber er entfaltet in ihm nicht wie Scheibler die ganze natürliche Theologie, sondern begnügt sich damit, hier die allgemeinsten, auch gerade für die christliche Theologie wichtigen Begriffe wie subsistentia, suppositum, persona zu entwickeln. Auf diese hatte auch Scheibler einen bedeutenden Wert gelegt (p 2 c 2 tit 4), aber sie waren ihm nur Einleitung zu der großen Darstellung der natürlichen Theologie. Calov beschränkt sich auf diese grundlegenden Erörterungen (ebenso schon Scharf Ex. met. 1 3 c 1).

Die Entwicklung der Metaphysik auf eine reine Ontologie bedeutet übrigens nicht, daß damit der Gottesbegriff überhaupt aus ihr ausschied. Das würde dem Geiste dieses Jahrhunderts gar nicht entsprechen. Soweit die theologischen Begriffe in eine besondere Pneumatik abgedrängt werden, handelt es sich ja nur um den Einspruch gegen ihre wenig glückliche Einordnung in den speziellen Teil, als ein Teil der Lehre von der Substanz, eine Stellung, die ihrer Bedeutung gewiß nicht gerecht wird. Insofern aber in dem allgemeinen Teil die Lehre vom Seienden vorgetragen und dabei die Prinpizien und Ursachen desselben dargelegt werden, bildet der Gottesbegriff ein nicht wegzudenkendes Glied in seinem Aufbau. Er erhält hier keinen besonderen Abschnitt, aber er durchdringt alle Abschnitte. Denn das oberste Seiende, letztes Prinzip und erste Ursache alles

andern, ist ohne Zweifel Gott, und so zieht sich der Gedanke an ihn durch die ganze Metaphysik hindurch. Auch wo man diese rein als Ontologie vorträgt, wird das Seiende niemals nur als das endliche, sondern immer zugleich im Zusammenhang mit dem ewigen Sein genommen [1]).

Zuletzt sei noch das Verhältnis zur Logik berührt, das gewöhnlich behandelt wird, da es ja auch die Logik mit den allgemeinsten Bestimmungen zu tun hat. Sie war deshalb im 16. Jahrhundert ziemlich mit ihr und der Dialektik zusammengeflossen, Ramus hatte das Eigenrecht der Metaphysik neben der Logik überhaupt bestritten und am Ende dieser Zeit ging sie in manchen Richtungen der beginnenden Aufklärung wieder in diese über. Darum ist es jetzt immer eine Aufgabe, ihr gegenüber das Eigenrecht der Metaphysik zu verteidigen. Eingehend hat das schon Timpler getan (I 1 c 1 pr 12). Er hebt den praktischen Zweck der Logik hervor; sie ist operatrix, die Metaphysik dagegen contemplatrix, und zwar ars, wie er sagt, scientia, wie die andern sagen, ein Unterschied, der ihm immer von den Lutherischen vorgehalten wird. Die Logik gibt also Regeln für das tatsächliche Verfahren der Erkenntnis, die Metaphysik betrachtet ihren Gegenstand theoretisch. Zweck der letzteren ist, das Intelligible zu erklären, Zweck jener, die Weise der Forschung und des Wissens zu erklären; die Metaphysik wird deshalb um ihrer selbst willen erstrebt, die Logik um eines andern willen. Nach J. Martini (Ex. 1 th 7) sind beide miteinander verwandt, weil sie die allgemeinsten Disziplinen sind und darum alle andern unter sich enthalten. Sie unterscheiden sich aber, weil die Logik nur die Weise des Wissens behandelt, die Metaphysik die Dinge selber. Die Logik bezieht sich darum nur auf das Verfahren der übrigen Wissenschaften, die Metaphysik richtet sich auf die Dinge selber. Und ähnlich sagt C. Martini (II 24—26), daß beide das universum ens behandeln, aber die Logik nicht nach seiner Natur, sondern nur soweit es der Wahrheit dient, nicht real, sondern rational, d. h. was ihm wegen unseres Intellekts zukommt. Zusammenfassend ist die Frage von Scheibler (I 1 c 1 n 160—171) behandelt. Nach ihm unterscheiden sie sich in folgenden Punkten: im Zweck, denn er ist in der Metaphysik speculari, in der Logik operari; im genus, denn jene ist scientia, diese ars; und im Objekt, denn das der Metaphysik ist das ens, das der Logik die notiones secundae (ähnlich schon lib. sent.

1) Ist doch selbst die Logik nicht im menschlichen Geiste begründet, sondern particula divinae aurae (Gutke, Amicum ... dissidium, praef.).

ex. 1). In einem oft wiederholten Bilde preist Sagittarius, als er 1610 in Jena die Professur für Logik und Metaphysik antritt, die Metaphysik als die Sonne im Reiche der Wissenschaft, die Logik als den Mond, ein Bild, in dem die Wertung der Zeit einen bezeichnenden Ausdruck findet. Das Denken erhält sein Licht vom Sein und nicht umgekehrt. Alsted (Met. appendix 1) sagt, die Metaphysik behandle die modi essendi, die Logik die modi praedicandi, darum sei diese ohne jene ein Schatten ohne Körper. Mit solchen Bemerkungen erkämpft sich die Metaphysik ihr Recht neben der bisher allein gepflegten Logik.

b) Das Seiende.

Wenn so nach alter Überlieferung das Seiende als Seiendes für den Gegenstand der Metaphysik erklärt wird, so liegen auch die Gesichtspunkte, unter denen es zu betrachten ist, fest. Sie haben sich, wie oben S. 64—68 gezeigt wurde, schon in der mittelalterlichen Kommentarenliteratur entwickelt. Die Metaphysik soll danach wie jede Wissenschaft nach den Arten, Zuständen und Prinzipien ihres Gegenstandes fragen. So bezeichnet schon Cramer in den Prolegomena zu seiner Einführung (n 12) die Aufgabe der Metaphysik und ebenso C. Martini (I S. 31/30). Das wird dann immer wiederholt. Auch Suarez geht von dieser Einteilung aus, aber er wandelt sie in einer nicht sehr glücklichen Weise ab, indem er die Prinzipien als Ursachen faßt und die Lehre von diesen als einen großen selbständigen Teil neben die Lehre von den Zuständen stellt. Damit wird die Bedeutung der Ursachen schillernd, wie das klar aus seinen einleitenden Erörterungen zu diesem Abschnitt (disp. 12 Einleitung) hervorgeht. Denn indem so die Ursachen als ein selbständiger Abschnitt neben die Zustände gestellt werden, handelt es sich offenbar um die Ursachen des Seienden (de causis eius, sc. entis, disputare, sagt Suarez a. a. O.); diese müssen aber vor dem Seienden liegen und sind nicht eine Bestimmung an demselben. Weiterhin bezeichnet Suarez dann aber die causalitas als eine proprietas entis, fügt allerdings ein einschränkendes veluti hinzu, da er sie ja gerade nicht unter die zuvor behandelten proprietates einreiht. Und in demselben Sinne sagt er gleich darauf, daß es kein Seiendes gäbe, das nicht entweder Wirkung oder Ursache wäre. Und daß die vier Arten der Ursache, die er dann in den folgenden Disputationen ausführlich behandelt, in den Bereich des Seienden selber fallen und nicht über diesen hinausweisen, kann keinem Zweifel unterliegen.

An dieser Zweideutigkeit, die so über dem Begriff der Ursache liegt, wird die Reibung zwischen den platonischen und den aristotelischen Bestandteilen der Überlieferung offenbar. Nach Platon (Politeia 508 E, Philebos 27 B) ist die Ursache das höchste Prinzip, das als das Gute und Eine noch über das Seiende hinausliegt. Das wirkt bei Aristoteles nach, wenn er Gott als die erste Ursache bezeichnet. Da er aber anders wie Platon Gott in den Zusammenhang des Seienden mit einbezieht, erscheint die Ursache zugleich als eine Bestimmung an diesem. Auch in dem Aufbau der uns beschäftigenden Metaphysiken nimmt der Gottesbegriff keine grundlegende Stellung ein, sondern erscheint als eine Art des Seienden. Um so mehr muß die Ursache als eine Eigenschaft desselben gelten. Nicht die Ursache des Seienden wird hier betrachtet, sondern das Seiende als Ursache. Von den deutschen Metaphysikern haben ihr nur ganz wenige einen so selbständigen Platz eingeräumt, nämlich Arnisaeus in seiner Epitome und Johannes Lippe; ja sie stellen diesen Abschnitt sogar vor den über die Affektionen (etwas anders Scheibler in seinem Sentenzenbuch). Jak. Martini übernimmt in seinen Partitiones einfach die Gliederung des Suarez. Aber sonst ist man hier diesem nirgends auf seinem unsicheren Wege gefolgt; man rechnet vielmehr überall die Ursachen zu den Zuständen des Seienden. Es gibt Unterschiede des Gewichts, das man dieser Lehre beilegt; aber daß die Ursachen in einer Reihe mit den übrigen Affektionen zu stehen haben, daran gibt es sonst keinen Zweifel. Darum bilden die Prinzipien keinen besondern Teil, sondern werden unmittelbar mit dem Seienden selber besprochen. Allerdings bleibt auch dabei eine Unstimmigkeit, da Prinzip und Prinzipiat ebenfalls den Zuständen des Seienden, meist als Einleitung zur Ursachenlehre, zugerechnet werden. An sich steht ja nichts im Wege, daß das Seiende, wie es Prinzip ist, auch selber ein Prinzip hat, wenn dies nur wirklich dem Seienden vorausliegt. Aber gerade dies ist hier fraglich, da die Wenigsten über das Seiende zurückzugehen wagen. Und so bleibt die Behandlung der Prinzipien am meisten unsicher und löst sich jedenfalls nicht von der Behandlung des Seienden zu einem selbständigen Teile los.

Danach bleiben die Lehre von den Zuständen und von den Arten des Seienden als die beiden Hauptglieder übrig. Nach dem üblichen Aufbau wird jene in dem ersten allgemeinen, diese in dem zweiten besondern Teile behandelt. Die Lehre von dem Seienden überhaupt und damit auch von seinen Prinzipien wird im ersten Teile der Lehre von den Zuständen vorausgeschickt. Nachdem in einem ersten Ab-

schnitt des allgemeinen Teils über Natur und Gegenstand der Metaphysik gehandelt ist, folgt dann als eine Art Überleitung die Betrachtung des Seienden überhaupt, an die sich dann als Hauptinhalt dieses Teils die Lehre von den Zuständen des Seienden anschließt.

Wir haben es jetzt mit dem Kapitel zu tun, das gewöhnlich De ente in genere oder ähnlich überschrieben wird. Zunächst wird hier der Gegenstand der Metaphysik noch genauer bestimmt, indem verschiedene Bedeutungen des Seienden als nicht zugehörig ausgesondert werden. Nur Timpler hatte es im weitesten Sinne genommen, denn sein intelligibile umfaßt überhaupt jede Weise des Seienden, auch das nur Gedankliche und Negative. Dem wird aber fast immer widersprochen und der Gegenstand der Metaphysik auf das reale, positive Seiende eingeschränkt.

Bei der Sonderung der verschiedenen Bedeutungen des Seienden wird ausgegangen von I 5 c 7 der aristotelischen Metaphysik. Danach wird zuerst das ens per se und das ens per accidens unterschieden. Nur jenes wird von der Metaphysik behandelt, während die unwesentlichen Bestimmungen, wie etwa, daß ein Mensch musikalisch ist, ausgeschlossen bleiben. Dabei ist das akzidentelle Sein aber nicht zu verwechseln mit dem Sein des Akzidens. Dieses gilt als ein ens per se, das sich nur an einem andern befindet, und es wird daher unter den Arten des Seienden eingehend behandelt, während jenes aus zwei vollständigen Seienden zusammengesetzt ist, die nur zufällig zusammentreffen (J. M. Part. I 2 s 7 th 4).

Weiter wird dann nach Aristoteles der Ausdruck Seiendes gebraucht für die Wahrheit eines Satzes, denn wenn eine Aussage wahr ist, betrifft sie eben Seiendes, wenn falsch, Nichtseiendes. Hieran knüpft die wichtigste Gliederung an, deren Behandlung den Metaphysikern besonders am Herzen liegt, die Einteilung in reales und gedankliches Sein (ens reale und ens rationis). Die Metaphysik hat es nur mit dem realen Sein zu tun, das ens per se reale ist ihr Gegenstand. Aber wo liegt dessen Grenze zum gedanklichen Sein? C. Martini faßt beide in folgender Weise (I 14 ff.). Das ens reale ist ihm ein solches, quod habet esse extra intellectum, vel producitur a causa effectiva reali, et est in aliquo subjective. Entscheidend ist das Sein außerhalb des Intellekts, eben danach bemißt sich, ob und wieweit etwas ens rationis ist. Denn dessen Eigenart liegt in dem esse in intellectu. Aber dabei müssen drei Weisen unterschieden werden, nach denen etwas im Intellekt sein kann,

nämlich subjective, objective und objective consequenter. Subjektiv sind die species intelligibiles und actus intelligendi im Intellekt, also sie Erkenntnisakte, die Bestimmungen an dem Intellekt als ihrem Subjekt sind (Subjekt = Substanz, wobei das Wort subjektiv unserer heutigen Bedeutung nahekommt). Als solches sind sie reales Sein, denn sie sind real im Intellekt, nur ist ihre Realität eben von geistiger Art. Objektiv ist im Intellekt, was von diesem erkannt wird, was also subjektiv (= substantiell) außer demselben ist. Nun ist es bezeichnend für die damalige Auffassung der Erkenntnis, daß auch dies nicht als ens rationis gilt. Sein und Denken sind noch zu unlösbar verknüpft, und so erscheint auch das gedankliche Sein, insofern es sich unmittelbar auf ein reales Sein richtet, selber als real. Die Farbe, auch insofern sie im Intellekt ist, ist doch reales Sein, weil sie etwas ausdrückt, was außer dem Intellekt ist. Die uns so geläufige Trennung von gegenständlichem Gehalt und Auffassung durch das Selbst kommt nicht zur Geltung. Die entia rationis sind vielmehr nur solche, die objective consequenter im Intellekt sind, die nämlich den Dingen nicht als solchen zukommen, sondern nur insofern diese vom Intellekt behandelt werden. Es sind die notiones secundae, die nicht wie die primae unmittelbar einen Gegenstand darstellen, sondern, wie die allgemeinen Begriffe, durch die Tätigkeit des Denkens zustande kommen.

Diese Ableitung des Cornelius Martini ist dann im allgemeinen maßgebend geblieben. Er selber nimmt sie in seine zweite Darstellung auf (S. 40—43), und Jakob Martini folgt ihr in seinen Exerzitationen (1 th 3 n 5), ebenso etwa Combach (I 1 c 8). Noch genauer entwickelt Jakob Martini den Begriff des ens rationis in seinen Partitiones, indem er ihn wie Suarez am Ende des Ganzen als Anhang behandelt (I 2 s 15). Er erwähnt hier alle Möglichkeiten, in denen man vom ens rationis reden kann, um die allein in Betracht kommende zu umschreiben (th 4—12). Man kann effective ens rationis nennen, was von der ratio bewirkt ist, wie die Kunstwerke, aber das ist ungebräuchlich; dann inhaesive, insofern es dem Intellekt als seinem Subjekt einwohnt, doch das sind ebenfalls entia realia; drittens, was in der ratio objective ist. Im dritten Fall ist dann zu unterscheiden, ob dem ens ein reales Sein zukommt, quod rationi objicitur. Dann handelt es sich nicht um ein ens rationis, weil es per se ist, und das objici rationi ihm nur akzidentiell zukommt. Oder es hat kein wahres und reales Sein, sondern kein anderes, praeterquam objici intellectui vel rationi de illo cogitanti. Das ist das wahre ens

rationis, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat. Ähnlich lautet die Bestimmung Scheiblers (l 1 c 27 n 35): Ens rationis est, quod solum habet esse objective in intellectu. Es ist also das Seiende das objektiv (oder wie C. M. I 16/15 auch sagt, intentional) im Intellekt ist, ohne daß ihm doch subjektiv (= substantiell) ein Seiendes außer dem Intellekt entspricht. In demselben Sinne unterscheidet Calov (p 1 tr 1 art 1 c 4 th 3): Ens reale est, quod extra fictionem intellectus vere esse obtinet; ens rationis, quod non habet vere esse, nisi per mentis fictionem. Das ens rationis ist also vom Geiste gebildet. Damit stimmt auch Timpler (l 1 c 3 pr 7) überein, wenn er das ens rationis bezeichnet als das ens, quod sola mentis cogitatione ad modum entis realis fingitur et citra eam nihil est.

Zufolge dieser Auffassung findet sich dann unter dem ens rationis recht Verschiedenes zusammen. Es sind drei Gruppen: einmal die gedanklichen Beziehungen (relatio rationis), die vom Intellekt geschaffen werden, ohne daß sie unmittelbar in der Außenwelt vorhanden sind, und denen wir auch die notiones secundae zurechnen dürfen; dann die Verneinungen (negationes und privationes), die ebenfalls nur durch den Intellekt zustande kommen; endlich die eigentlichen figmenta (Chimäre) [1].

Mit Ausnahme von Timpler (l c 3 pr 8), der das ens als Gegenstand der Metaphysik im weitesten Sinne nimmt und ihr daher auch das ens rationis zuschreibt, schränken wohl alle Metaphysiker der Zeit die Aufgabe der Metaphysik auf das e n s r e a l e ein. Es ist gekennzeichnet durch das Sein außerhalb des Intellekts (C. M. I 15). Es ist das Seiende, das eine reale Essenz hat (W. Ex. 3 th 7); quod potest esse citra mentis operationem (St. II c 2); quod extra fictionem intellectus vere esse obtinet (C. p 1 tr 1 c 4 th 3). Ähnlich auch Timpler (l 1 c 3 th 3): Ens reale est ens, quod per essentiam suam reipsa, etiam citra mentis cogitationem, existere aptum est. Dabei fügt man manchmal hinzu, daß dies keine eigentliche Definition sei, da das ens als der erste und allgemeinste Begriff durch keinen höheren definiert, sondern nur umschrieben werden könne (J. M. Part. I 1 s 2 th 3; W. Ex. 3 th 6). Das ens wird darum auch als der allge-

1) Nur bei den Reformierten findet sich gelegentlich eine modernere Auffassung, so besonders bei Alsted, aber auch bei manchen Holländern. Davon soll aber erst im nächsten Abschnitt bei der Lehre vom Erkennen gesprochen werden.

meinste Begriff bezeichnet, den unser Intellekt als den ersten von allen und bekanntesten auffaßt [1]).

Aber trotz solcher einschränkenden Bemerkungen wird man nicht leugnen können, daß diese Bestimmungen doch eine Form haben, die sie als Definition kennzeichnen, und daß sie damit das Seiende auf Begriffe zurückführen, die ihm eigentlich vorausliegen und es konstituieren. Und darum ist hier die Stelle, wo öfter die Frage nach den Prinzipien des Seienden erhoben wird. Diese werden stets in principia cognoscendi und principia essendi eingeteilt. Jene führen auf den Satz des Widerspruchs; diese werden nicht einhellig bestimmt, und es muß fraglich sein, ob es solche Prinzipien des Seienden überhaupt geben kann, wenn dies doch der erste Begriff ist (geleugnet z. B. St. II c 3). Daß die Prinzipien nicht das Seiende begründen können, sondern aus ihm hervorgehen, weil es selber das erste Prinzip von allem ist, schärft schon Albert in seinem Kommentar zur Metaphysik ein (l 1 tr 1 c 2 n 3). Am wenigsten Schwierigkeiten hat hier Timpler, der mit seinem Intelligibeln ausdrücklich einen übergreifenden Begriff einführt, dies in nihil und aliquid einteilt und das aliquid wieder in essentia und ens (l 1 c 2). Damit ist die Möglichkeit einer echten Definition gegeben; doch macht auch Timpler keinen Gebrauch davon, sondern bestimmt dann doch, ähnlich wie die andern, essentia und ens wechselweise durcheinander (l 1 c 2 th 10 und c 3 th 1). Immerhin kann er die Essenz und das Nichts als Prinzipien des Seins einführen (l 1 c 2) [2]). Für die andern Metaphysiker und zumal die lutherischen, die auch an dieser Stelle Timpler lebhaft widersprechen, ist der Begriff des Seienden dagegen der schlechthin erste, der keinem andern untergeordnet werden dürfe. Solche Ausdrücke wie esse, essentia, existentia kön-

1) Mit der Lehre des Thomas, daß das ens das primum cognitum sei, stimmen fast alle deutschen Metaphysiker der Zeit überein. Weil darüber aus einem bestimmten Anlaß noch in dem Schlußabschnitt zu reden sein wird, seien hier nur einige Stellen maßgebender Lehrer angeführt: C. M. I 4—6, II 29 ff.; Arnisaeus, Epitome 1606 S. 25 ff.; J. M. Ex. 2 th 3; Part. l 1 s 2 th 4 u. q 2; W. Ex. 3 th 10; Gutke, Cont. 2 th 3, Ex. ep. 2 th 6; Stahl, Disp. met. 1 th 16; Ebel im Prooem. des Kommentars zu Thomas De ente et essentia. Ebenso die reformierten Lehrer: Alsted, Met. 1 1 c th 1; Nolle, Methodus l 2 c 6 can 4; Maccovius, Met. l 1 c 1.

2) Ähnlich Maccovius Met. l 1 c 3 und Burgersdijk Inst. l 1 c 3. Nahe kommt dem auch eine Bemerkung des C. Martini, wenn er das Seiende außer Gott auch Nicht-Seiendes sein läßt; diese Teilnahme am Nichts bestimme den Grad des Seins (II 76—80, vgl. I 38—42/37—41).



nen nach ihnen nur wechselweise durcheinander definiert werden, da es keine höheren gibt (C. M. I 278/268). Zu einer ganz klaren Einsicht über das Verhältnis dieser Begriffe ist man daher auch nicht gekommen, Cornelius beruft sich für das Nähere auf Thomas' Schrift „De ente et essentia" und Cajetans Kommentar dazu (I 276/267), die auch sonst in dieser Erörterung wirken.

Es handelt sich hier also um die Begriffe esse, essentia, existentia (Sein, Sosein, Dasein). Sie werden dabei im allgemeinen nicht als dem ens übergeordnet angesehen, so daß dieses durch Spezifizierung aus ihnen hervorginge, sondern das ens bleibt der erste und allgemeinste Begriff, und es sind mehr Seiten an ihm, darum gleich ursprünglich wie dieses.

Am wenigsten ist der Begriff des e s s e entfaltet, obwohl man ihn häufig zur Erläuterung und Gliederung des ens verwendet (esse extra intellectum, esse in intellectu u. a.). Auch in der oft wiederholten Regel: Forma dat esse rei wird er so vorausgesetzt und der Begriff res dem des ens ziemlich gleichgestellt. Man unterscheidet wohl auch esse essentiae und esse existentiae (C. M. I 316 f./305 f.; St. I p 2 disp. 9 reg 4 II). Aber daß das esse dem ens vorausliegt, wird nicht erkannt, und selbst wenn ausdrücklich die Frage aufgeworfen wird, quid sit esse (C. M. I 276/267), weicht man ihrer Behandlung aus. Es ist das um so auffälliger, als Thomas in seiner Schrift „De ente et essentia", die hier im Hintergrunde liegt, sich ausdrücklich über das esse äußert, wenn er (c 5) von dem primum ens sagt, es sei esse tantum, „et hoc est causa prima, quae Deus est". Der Grund hierfür liegt abermals darin, daß man sich scheut, den Boden der gediegenen Wirklichkeit unter den Füßen zu verlieren und sich in das Reich der reinen geistigen Bestimmungen zu erheben. Über das Seiende, in dem sich der bestimmte Gegenstand mit dem bestimmten Gedanken verbindet, fragt man nicht zurück. Selbst Timpler, der doch das Nichts zu dem Intelligibeln rechnet und dadurch eine entscheidende Erweiterung vornimmt, geht dem Begriff des esse aus dem Wege.

Anders Essenz und Existenz. Sie werden meist eingehend behandelt und gelegentlich auch als Prinzipien des Seienden bezeichnet (Keckermann, Scient. met. l 1 c 2; Alsted Met. l 1 c 3; die Essenz allein: Rutgers Inst. met. l I c 2; Sagittarius Ex. met. 2). Sie heben bestimmte Seiten (momenta, wie Alsted a. a. O. sagt) am Seienden hervor, bringen zu diesem also eigentlich nichts Neues hinzu, sondern lassen es nur deutlicher erkennen. Wenn Alsted dabei beide

schon zu den Attributen rechnet, und Timpler (l 1 c 4) und Werenberg (Ex. 5) wenigstens die Existenz, so steht das ziemlich allein (dagegen Schbl. l 1 c 3 n 26). Sonst werden sie von den Attributen oder Affektionen immer deutlich unterschieden und als allgemeine Bedingungen des Seienden überhaupt in den einleitenden Abschnitten mitbehandelt.

Maßgebende Bestimmungen sind dabei folgende. Für die Essenz: Essentia rei erit ille actus, quo res secundum se intelligitur (C. M. I. 277/268). Actus essentiae est specificum esse rei, ut ex iis intelligi potest (ebd. 278/269). Essentia est principium, quo unaquaeque res in certa categoria constituitur et certam entis speciem sive formam nanciscitur (W. nomencl. met. l 1 tit 9). Essentia dicitur aliquid positivum, per quod ens est id, quod est (T. l 1 c 2 pr 6). Essentia est id, quo ens est ens (Schbl. l 1 c 2 th 2) und ens est, quod habet essentiam (ebd. th 1). Essentia est prima et generalissima forma (C. p 1 tr 1 c 6 th 3). Essentia est id, quod primo in re seu in objecto aliquo concipitur (St. II c 4 I). So verschieden diese Bestimmungen lauten, so haben sie doch schließlich alle denselben Sinn. Die Essenz ist das, was dem Seienden sein eigentümliches Wesen gibt und durch das es in seinem eigentümlichen Begriff erkannt wird. Sie ist deshalb von der Zeitlichkeit unabhängig, und der Satz: essentiae rerum sunt aeternae ist eine oft besprochene Regel [1]).

Bestimmungen der Existenz: existentia est ipsum illud, quo res extra animum subsistit, sive existit actu. Quare omnis existentia praesupponit essentiam, estque aliquid ipsi essentiae (C. M. I 278/269). Existentia id est, quo primo et formaliter constituitur essentia in latitudine entis in actu (J. M. Part. l 2 s 3 th 47). Existentia non est proprietas entis, sed actualis eius essentia (ebd. q 2). Existentia est modus quidam entium, quo extra nihil constituta et extra causas producta actu existunt (W. Ex. 5 th 5). Significat existentia modum entis, secundum quem apprehenditur, ut productum a suis causis, adeoque tanquam aliquid actuale (Schbl. l 1 c 3 n 26). Existentia est id, quo aliquid est extra causas (St. II c 9 V). Existentia est actus essendi, quo res ponitur extra nihilum (Sch. l 1 c 1). Existentia est ultima rei actualitas (C. p 1 tr 1 c 3 th 8). Exi-

---

1) Scharf Theor. transc. disp. 2 th 29—32 unterscheidet die Essenz folgendermaßen von verwandten Begriffen: essentia bezeichne fast dasselbe wie ens; quidditas bezeichne das ens, insofern es erkannt wird; natura mit Bezug auf seine Aktionen und Funktionen; forma ist das ens, quatenus per illud ipsum res est id, quod est; terminus ist das ens mit Bezug auf unsere Erkenntnis.

stentia est actus, quo ens existit pendens ab ipsius essentia (T. l 1 c 4 th 4). Existentia rei nihil aliud est, quam essentia determinata ad certum tempus et locum (Keckermann l 1 c 2). Auch diese Bestimmungen sind keineswegs einhellig, was zu manchem Streite Anlaß gab; doch ist auch das Gemeinsame, zumal im Verhältnis zur Essenz, nicht zu verkennen. Die Existenz ist eine über die Essenz hinausliegende weitere Bestimmung, eine neue Aktualisierung — die letzte, wie Calov sagt —, derzufolge das Seiende als verursacht und außerhalb seiner Ursachen bestehend aufgefaßt wird.

In selteneren Fällen wird an Essenz und Existenz noch die d u r a t i o angeschlossen, aber wohl nur dann, wenn schon die Existenz als ein Attribut des Seienden betrachtet wird (und noch seltener dann auch die u b i e t a s). So ist es bei Timpler, der Existenz und Dauer als die beiden einfachen Attribute des Seienden betrachtet (l 1 c 5), und eine ähnliche Stellung hat die duratio bei Alsted (Met. l 1 c 5). Timpler bestimmt sie (th 1) als permansio entis in actu existendi, rückt sie damit also der Existenz sehr nahe, unterscheidet aber doch beide (pr 2). Nolle läßt unter den einfachen Affektionen auf die Existenz außer der duratio auch die ubietas folgen (Methodus l 1 c 5—6). J. Martini dagegen (Part. l 1 s 3 q 2) will die Dauer nicht als einen besonderen Zustand des Seienden rechnen, da sie von der actualis existentia nicht verschieden sei; ebenso Werenberg (Ex. 5 th 12). Eher will Scheibler sie als solche gelten lassen (l 1 c 3 n 27). Calov (p 1 tr 2 c 7—8) rechnet duratio und ubietas zu den einfachen Affektionen, aber nicht die Existenz. So ist hier ein Unterschied zwischen Reformierten und Lutherischen deutlich. Die ersteren sehen in der Existenz keine mit dem ens als solchem schon gegebene Wesensbestimmung, sondern eine besondere Affektion, der sie dann zwanglos auch duratio und sogar ubietas anreihen können. Das ens ist ihnen eben das Intelligible schlechthin, zu dem die Existenz als ein besonderer Zustand hinzukommen muß. Die Lutherischen dagegen nehmen das in der Metaphysik behandelte ens von vornherein als das ens reale, mit dem die Existenz daher unmittelbar mitgegeben ist, und Existenz wieder gibt es nicht ohne duratio, die daneben also nicht besonders behandelt zu werden braucht. Sie begnügen sich daher im allgemeinen, Ort und Zeit (ubi und quando) an später Stelle, unter den Akzidenzen, zu behandeln.

Endlich unterscheidet Aristoteles l 5 c 7 das Seiende noch danach, ob es p o t e n t i e l l oder a k t u e l l ist. Auch diese Begriffe gehören offenbar hierher, mußten die Metaphysiker sie doch

heranziehen, um Essenz und Existenz bestimmen zu können. Wenn es heißt, daß die Existenz das ens in actu, die essentia actualis oder die ultima rei actualitas ist, so liegt es nahe, in der Essenz die Potenz zu sehen, und jedenfalls spielen diese Begriffe hier herein. Da die Existenz nicht ohne sie bestimmt zu werden vermag, scheinen sie dieser vorauszuliegen und wir daher erst in ihnen die wahren Prinzipien des Seienden zu fassen. Und daß sie für diese ganze Betrachtungsweise eine grundlegende Bedeutung haben, kann nicht bezweifelt werden. Als Prinzipien des Seienden aber führt sie, soviel ich sehe, allein Werenberg ein (Ex. 4 th 8). J. Martini (Ex. 2 th 4) behandelt sie an sehr bevorzugter Stelle gleich nach dem ens und in unmittelbarem Zusammenhang mit der Existenz. Sonst ist hier die Grenze zu den Affektionen noch fließender als bei Existenz oder Dauer. Sie werden fast überall, obschon die ersten Begriffe nicht ohne sie zu bilden sind, den Affektionen eingegliedert, nur bei manchen unter der Führung des C. Martini an die Spitze derselben gestellt. Bei diesem kommt dabei überhaupt noch am meisten ihr Prinzipcharakter zum Ausdruck, weil er das ens dem unum, verum, bonum als grundlegenden transzendenten Begriff gleichstellt und dann Akt und Potenz als erste Affektion des ens behandelt. Allerdings schließen sich daran sofort die Ursachen und das Notwendige und Zufällige, die daher mit Akt und Potenz in eine Reihe rücken. Suarez (Disp. 31) sieht in ihnen die essentia entis finiti und behandelt sie in diesem Zusammenhang. Doch sind ihm darin die deutschen Metaphysiker nicht gefolgt.

Trotzdem also die damaligen Denker nicht zu einer klaren Einsicht in das Wesen dieser Begriffe und ihre grundsätzliche Bedeutung gekommen sind, werden wir sie am besten hier mitbesprechen, da sie doch eben für die Auffassung des Seienden entscheidend sind. Wenn das Seiende als aus der ewigen Essenz entsprungen und in der Existenz bestehend aufgefaßt wird, so existiert es eben in dem Prozeß der Aktualisierung. Alles Existieren ist ein Vorgang, ein Werden aus der Anlage zur Wirklichkeit. Hierin bleibt diese Philosophie der Anschauung nahe, während die besonders durch Descartes vertretene westeuropäische Auffassung unter dem Wahne der mathematischen Verzauberung die abstrakten und festen Denkformen in die Wirklichkeit hineinträgt und dieser damit den Zwang der Unveränderlichkeit auferlegt. Veränderung gibt es dort nur, indem die Grundbestandteile in ein wechselndes Verhältnis treten, sie selber beharren als immer gleiche. Nach der scholastischen, von Aristoteles über-

nommenen Ansicht dagegen ist alles ein von Innen her aufbrechendes Geschehen.

Um so das Seiende als ein Werdendes zu begreifen, bedient man sich dieser aristotelischen Grundbegriffe. Ihre allgemeine Sinnbestimmung ist aus folgenden Stellen zu ersehen. Actum dicimus id, quod existentiam suam habet, potentiam, quod non habet, sed habere potest (C. M. I 44/43; J. M. Ex. 2 th 4). Actus dicitur ipsa rei forma . . . extra suas causas existens . . . facitque ut res actu esse dicatur. Actu igitur esse id intelligitur, quod eiusmodi forma praeditum est (Part. I 1 s 2 th 44). Ens actu est, quod emersit e causis suis, adeoque existit — ens potestate est, quod potest esse deinceps (Schbl. I 1 c 14 th 5—6). Man sieht daraus, wie eng der Begriff mit dem der Existenz zusammenhängt; manchmal wird auch der der Ursache hinzugezogen, der sich so auch als besonders ursprünglich ankündigt. Daran muß man freilich um so weniger Anstoß nehmen, je mehr wir hier schon in die Lehre von den Affektionen hineinkommen; denn diese gelten durchweg als zusammenbestehend und werden daher ohne Bedenken wechselseitig zur Erläuterung gebraucht.

Beide Begriffe werden mannigfach gegliedert, da es den Denkern ja immer um solche Begriffsunterscheidungen zu tun ist. Besonders wichtig sind die der potentia, die schon bei Aristoteles in sehr verschiedenem, ja entgegengesetztem Sinne gebraucht wird. Den Ausgang bildet I 5 c 12, doch kommen daneben auch I 9 c 5 und 7 in Betracht. Daraus entnimmt man vor allem die immer als wichtigste hervorgehobene Unterscheidung in aktive und passive Potenz. Diese Teilung führt schon C. Martini (I 46/45) ein, indem er daneben noch die Möglichkeit als Nichtwiderspruch stellt, die aber mehr in die Logik gehöre [1]). Die aktive Potenz kommt auch Gott zu, und zwar ist sie in ihm absoluta oder ordinata, d. h. bezogen auf eins seiner Attribute (60 f./58 f.). In den Geschöpfen ist die aktive Potenz naturalis oder rationalis, jenes, wenn sie nicht der Willkür unterliegt, dieses wenn dies der Fall ist (62 f./60). Die potentia passiva ist naturalis oder obedientialis. Jene wird durch einen natürlichen Antrieb zu ihrem Akt geführt, und zwar entweder im Hin-

1) Indem man sich in der Metaphysik auf die reale Möglichkeit beschränkte, blieb man dem aristotelischen Denken näher. Die von August Faust (Der Möglichkeitsgedanke, Zweiter Teil, 1932) in der mittelalterlichen Scholastik aufgewiesene Entwicklung, die besonders bei Duns zu einer starken Betonung des logisch Möglichen führte, wurde hier nicht weiter verfolgt. Sie erwies ihre Fruchtbarkeit erst in der modernen Philosophie.

blick auf ein Akzidens (actus accidentalis) oder im Hinblick auf eine substantielle Form (actus substantialis), diese durch einen äußeren gegen ihre Natur (68/66). Diese Einteilung zum Teil überkreuzend ist die von Scheibler (1 1 c 14 n 17), wenn er die Potenz in vier Gegensätze aufgliedert: naturalis oder obedientialis, activa oder passiva, remota oder propinqua, rationalis oder irrationalis. Ähnliche Einteilungen finden sich bei Stahl (II c 5—8) oder bei Calov (p 1 tr 2 c 13).

Weniger eingeteilt wird der actus, doch gibt es auch hier bezeichnende Unterschiede. Das Wesentliche steht gleichfalls schon in der ersten Darstellung des C. Martini in dem Kapitel De actu. Die erste Unterscheidung ist hier in actum primum und secundum. Jener ist der der allen übrigen causam praebet (80/77). Dies kann verschieden verstanden werden. Einmal ist Gott schlechthin actus primus, und ihm gegenüber daher alle Geschöpfe secundarii. Dann gibt es ihn aber auch in der Zeitreihe, wo dann auch dritte, vierte usw. Akte folgen können. Ferner kann an jedem Dinge Sein und Wirken (esse und operari) unterschieden werden, und da jenes Voraussetzung für dieses ist, so ist das principium essendi erster Akt, das principium operandi zweiter. Erster Akt ist die Form selber, durch die das Ding wirkt, zweiter die operatio (82/79 f.). Ferner lassen sich Grade des Aktes unterscheiden (90—92/87—89). Der eine, den man den actus entitativus nennen kann, gibt nur überhaupt das Sein und unterscheidet das Ding vom Nichtseienden. Er kommt auch der Materie zu, soweit man bei dieser überhaupt von einem Akt reden darf. Weit höher aber steht der Akt, der der forma materiata zukommt, da erst durch die Form die Materie verwirklicht wird. Diese Akte sind endlich, einer aber von ihnen ist unendlich und er ist das Maß der übrigen (92/89). Das leitet über zu der Teilung in actum purum und impurum. Jener ist reine Form, wobei sich der Akt der Essenz nicht von dem der Existenz unterscheidet; in diesem ist die Form mit Materie vereint und Essenz und Existenz unterschieden. Es ist der Unterschied von Gott und Geschöpf (92—94/89—91). Im wesentlichen dieselben Gliederungen finden sich auch bei andern (Schbl. 1 1 c 14 n 62—82; St. II c 9; C. 1 1 tr 2 c 13 th 3). Die Unterscheidung, die sie noch anfügen, zwischem dem actus signatus und dem actus exercitus, gehört mehr in die Logik.

Mit dem Gegensatz von Akt und Potenz verschlingt sich der von Stoff und Form. Beide sind nicht identisch, denn C. Martini erwägt ja, ob nicht auch der Materie in gewisser Weise Aktualität zukom-

men könne. Aber ohne den Formbegriff kann das Wesen des Aktes doch kaum bestimmt werden. So greift hier noch eine letzte Unterscheidung innerhalb des ens ein, das ens completum und incompletum, eine Unterscheidung, die freilich nur für das endliche Sein gilt. In finitis distinguitur inter ens completum et incompletum; ens completum est tota res, perfecte sumpta, id est, res constans vel potentia et actu, vel materia et forma. Ens incompletum est vel potentia et materia abstracta ab eo, quod habet potentiam et materiam, vel est actus et forma, abstracta ab eo, quod habet actum et formam (J. M. Part. 1 1 s 1 q 11). Ens incompletum est, quod complet essentiam alterius, ut forma, materia, differentia. Ens completum est, quod habet essentiam totalem per se non complentem aliud, ut cum alio faciat ens per se, ut homo, Socrates (Schbl. 1 1 c 12 th 3 und 4). Completum est, quod habet essentiam natura sua in sese terminatam; incompletum, quod non habet essentiam in se terminatam (C. 1 1 tr 2 c 16 th 1 und 2).

Diese aus Aristoteles ja genügend bekannten Begriffe sind für die Auffassung des Seienden zweifellos von entscheidender Bedeutung, obwohl sie in dem Aufbau der Lehrbücher dieser Zeit an verhältnismäßig versteckter Stelle erscheinen. Die Begriffe Form, Stoff und des aus ihnen bestehenden Ganzen gehören zu den so selbstverständlichen Voraussetzungen des Denkens, daß man keine Veranlassung fühlt, sie eingehend und als Grundlage zu behandeln. Ausführlicher kommen Stoff und Form nur in der Ursachenlehre vor, die aber auch — fast immer unter die affectiones disjunctae eingereiht — keinen hervorragenden Platz einnimmt. Für uns ist diese Auffassung aber gar nicht mehr selbstverständlich, weil sich ja seit langem die cartesianische als die „moderne“ durchsetzte, die sozusagen schon in der Anlage den Materialismus in sich trug, weil sie kein eigentümliches, dem Seienden selber zukommendes Formprinzip mehr anerkannte. Danach gilt das Ding nur noch als das Zusammen seiner Stoffteile. Erst neuerdings regt sich wieder die andere Auffassung; um so wichtiger ist es, sie in diesen alten Zeugnissen der ersten selbständigen deutschen Philosophie zu beachten. Auch hierbei wird das Seiende nicht, wie wenn es nur vom Stoff her gesehen wird, als beharrend, sondern als werdend aufgefaßt. Es ist das Geschehen, das sich vollzieht, wenn die Form den Stoff bildet. Die Form darf dabei natürlich nicht als untätig bestehend, sondern muß als tätig wirkend verstanden werden, ist sie doch Träger der Aktualität; nicht als forma formatus, sondern als forma formans, oder,

wie die Scholastik sagt, forma informans (z. B. J. M. Part. I 1 s 8 th 41—54; Schbl. I 1 c 22 n 227) [1]. Das Wirken macht die Form kund (operationem arguere formam C. M. II 9).

Damit hängt es zusammen, daß das Seiende als gestuftes Sein aufgefaßt wird, während es nach der materialistischen Deutung seinem Wesen nach überall gleich ist und Schichten höchstens durch akzidentielle Bestimmungen zustande kommen können. Wenn das Seiende Aktualität ist, so hat diese und damit auch das Seiende selber Grade. Die Substanz ist mehr Seiendes als das Akzidens, sie kommt ihrer Natur nach dem näher, was wahrhaft ist. Darum muß es ein erstes Seiendes (primum ens) geben, das wahrhaft ist und in dem die Fülle des Seins (essendi plenitudo) existiert. Das Sein ist in ihm in höchster Vollendung, und es ist darum das Maß desselben (mensura essendi). Alles andere weicht von ihm ab, indem es sich zugleich dem Nichtseienden zuneigt. Da nun alles Aufgenommene im Aufnehmenden nach Weise des Aufnehmenden und nicht des Aufgenommenen ist, so kann unser Intellekt weder das höchste Seiende, noch das Nichtseiende schlechthin, das das Nichts selber ist, erkennen, wie wir weder im stärksten Lichte noch in der tiefsten Dunkelheit zu sehen vermögen. Jenes ist reiner Akt, dieses liegt noch unter jeder Potenz und jedem Akt (C. M. I 38—42/37—41).

Wenn so das Seiende gestuft ist, so erhebt sich die letzte, viel behandelte Frage, ob denn das Sein diesen verschiedenen Stufen in gleichem oder in verschiedenem Sinne zukomme. Sie besteht für Aristoteles nur für die Stufen des substantiellen und akzidentiellen Seins, und er entscheidet sie (l 4 c 2, l 11 c 3) dahin, daß dies gemeinsame Zukommen des Seins weder univok, noch äquivok, sondern analog zu verstehen sei, d. h. der gleiche Name bezeichnet weder Gleichartiges noch Ungleichartiges, sondern das Bezeichnete ist sowohl gleichartig wie ungleichartig, weil es sich nämlich auf etwas Gemeinsames bezieht, wie wir gesund sowohl den Menschen wie das Heilmittel nennen. Diese analogia entis hat nun für die christlichen Denker noch eine besondere Bedeutung, weil sie nicht so arglos wie die Griechen das göttliche Sein als eine einfache Fortsetzung und Vollendung des Seins der Welt begreifen konnten. Es war deshalb zweifellos schwierig für sie, auf beide den Begriff des Seienden anzuwenden. Thomas hatte hier gelegentlich in seiner

---

1) Die Unterscheidung zwischen natura naturans und natura naturata ist damit ziemlich gleichbedeutend. Auch sie, die meist Spinoza zugeschrieben wird, war den Scholastikern bekannt (J. M. Part. I 1 s 2 th 69).



Schrift „De ente et essentia“ einen Ausweg gezeigt, ohne ihn allerdings selber folgebeständig zu beschreiten, nämlich Gott überhaupt über den Bereich des Seienden zu erheben und ihm das reine Sein (esse tantum) vorzubehalten. Aber davon hat man keinen Gebrauch gemacht und konnte es wohl auch deshalb nicht, weil in der natürlichen Theologie viele sehr bestimmte Eigenschaften Gottes herausgearbeitet wurden, die nur einem Seienden zukommen konnten. So mußte die Frage dringlich werden, wie in diesem gemeinsamen Bereiche des Seienden der für den christlichen Glauben nötige Abstand zwischen Gott und Welt gewahrt werden könne. Zu einer Lösung bot sich der Begriff der Analogie; nur analogisch wird der Begriff des Seienden von beiden gebraucht, und der Unterschied zwischen ihnen soll damit nicht geleugnet werden (C. M. I 30 f./29 f.; II 46—52; J. M. Part. 1 1 s 2 q 5; W. Ex. 3 th 4; Schbl. 1 1 c 2 n 37 bis 40; besonders eingehend auch von Suarez Disp. 28 s 3 und von Vasquez Disp. met. 1 behandelt).

Zuletzt sei noch bemerkt, daß Timpler, der Einzelgänger, noch weit mehr Bestimmungen als ursprüngliche und allgemeinste Einteilungen des Seienden kennt (I 1 c 3), darunter sogar das Universale und Singulare. Da man sonst solche Bestimmungen aber immer zu den Affektionen rechnet, sollen sie erst bei diesen besprochen werden.

c) Die Zustände des Seienden.

An die Behandlung des Seienden schließt sich nun in dem üblichen Aufbau der Metaphysiken die seiner Zustände oder Eigenschaften an (passiones, affectiones, attributa, proprietates oder modi), und deren Behandlung nimmt weitaus den größten Platz ein. Die Grenze zum Seienden selber ist dabei allerdings, wie wir zuvor schon gesehen haben, etwas fließend, indem manche zu den Affektionen des Seienden rechnen, was andre für seine Prinzipien nehmen, und was in der Tat wohl mehr als Prinzip genommen werden muß. Vielleicht kann man beides vermitteln, indem man nach aristotelischer Weise die Betrachtung nach der Natur der Sache und in bezug auf uns unterscheidet. Denn was der Sache nach Prinzip des Seienden ist und also diesem vorausliegt, kann sich im Verhältnis zu uns und für unsere Erkenntnis doch als eine Eigenschaft desselben darstellen. Aber bei diesen Metaphysikern selber findet man eine solche Vermittlung nicht, sondern jeder geht seinen eigenen Weg.

Es kommt aber noch eine zweite Ungleichmäßigkeit hinzu, durch

die die genannte Grenze ebenfalls ein wenig verwischt wird. In dem größten Teil der Lehrbücher werden deutlich das Seiende selber und die Affektionen des Seienden einander gegenübergestellt, ja es besteht immer mehr die Neigung, alle Bestimmungen am Seienden als solche Affektionen zu fassen, auch solche, ohne die das Seiende selber gar nicht recht erfaßt werden kann, und die daher sonst auch als seine Prinzipien genommen werden. Indem alles Gewicht auf jene Gegenüberstellung gelegt wird, folgt man am strengsten der aristotelischen Lehre, daß das Seiende als Seiendes den Gegenstand der Metaphysik bilde. Dann ist es die Grundlage der gesamten Erörterung und alle andern Bestimmungen sind von ihm abhängig. Dieser Gesichtspunkt wird aber besonders bei C. Martini durch einen andern durchkreuzt, der durch die mittelalterliche Lehre von den transcendentia bestimmt ist. Diese sind die allgemeinsten Bestimmungen, die über alle Kategorien hinausgehen (daher der Name), und darum in jeder derselben erscheinen können. Sie sind nach ziemlich allgemeiner Übereinstimmung die vier Begriffe des ens, unum, verum, bonum. Ihnen haben nach C. Martini (I 269/260) die arabischen Philosophen noch res und aliquid beigefügt, doch hält er sie für ziemlich überflüssig und behandelt sie daher in seiner ersten Darstellung nur kurz, in der zweiten überhaupt nicht mehr, da sie sich von dem ens nicht unterschieden (II 60—62). Wenn Scheibler auch gelegentlich (I 1 c 3 n 6—7) die nicht unwichtige Bemerkung macht, daß man vielleicht noch mehr, ja unbestimmt viele Transzendentien unterscheiden könne, da noch andre durch alle Kategorien hindurch wirkten (er nennt in Anlehnung an Timpler existentia und duratio), so hat man sich tatsächlich doch mit den vier genannten begnügt. Werden sie wie bei C. Martini zugrunde gelegt, so verschiebt sich die Stellung des ens gegenüber dem sonst Üblichen, denn es rückt mit dem unum, verum, bonum in eine Reihe, während diese ihm sonst als die grundlegenden Affektionen gegenüberstehen. C. Martini stellt als Hauptglieder der Einteilung jene vier Begriffe nebeneinander und ordnet ihnen dann die weiteren unter, d. h. zu solcher Unterordnung kommt es nur beim ens und unum, während die übrigen allein behandelt werden. Dadurch rücken — was ganz glücklich ist — manche Bestimmungen enger an das ens heran, und man kann in ihnen am ehesten Prinzipien desselben sehen. Es sind drei Gruppen von Bestimmungen: Potenz und Akt, die verschiedenen Arten der Ursachen und endlich Notwendigkeit und Zufälligkeit. In diesem Verfahren ist aber, soviel ich sehe, kaum jemand dem Cor-

nelius gefolgt; nur J. Martini in seinen Exerzitationen kommt ihm nahe. Sonst werden allgemein alle Bestimmungen dem Seienden als seine Affektionen gegenübergestellt. Doch wirkt dabei bei manchen die Gliederung des C. Martini insofern nach, als von den disjunkten Affektionen einige — und zwar öfter dieselben wie bei jenem — als unmittelbare Bestimmungen aus dem Seienden selber hergeleitet werden. So ist es bei Combach, Scharf, Stahl, Calov.

Worin nun das Wesen dieser Zustände oder Eigenschaften des Seienden besteht, ist nicht leicht zu sagen. Denn sie scheinen diesem etwas hinzuzufügen, und wenn dies etwas Reales und Positives ist, dann setzt es eine eigene Essenz voraus, die in der des Seienden noch nicht enthalten ist, damit sie sich real von ihm unterscheiden. Das ist aber nicht möglich, da sie dann ja auch selber ein ursprünglich Seiendes wären und nicht nur Bestimmungen an diesem. Und doch müssen sie dem Seienden etwas hinzufügen, da sie sonst gar nicht von ihm unterschieden werden könnten. Wenn dies nun nichts Positives sein darf, so kann es nur etwas Negatives sein, wenn keine innere, wesenhafte Bestimmung, dann eine äußere Beziehung. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Antwort für die drei Haupteigenschaften gegeben, indem das Eine als die Verneinung der Teilung, das Wahre als die Beziehung auf den Intellekt, das Gute als die Beziehung auf den Willen gedeutet wird (Suarez Disp. 3 s 1; C. M. I 37/36; II 63; J. M. Part. I 1 s 3 q 1; C. p 1 tr 2 c 1 th 2). Timpler (I 1 c 4 pr 1) geht wieder seinen eigenen Weg, indem er die Positivität dieser Passionen doch in gewisser Weise aufrechterhalten will, was ihm möglich erscheint, wenn das Seiende nur nicht im allgemeinsten Sinne genommen wird. Eine Vermittlung sucht Scheibler (I 1 c 3 n 14—17), nach dem diese Affektionen allerdings etwas Positives sind, aber nicht so, als ob sie damit der Wesenheit (entitas) des Seienden etwas hinzufügten, sondern als in ihr enthalten (ähnlich St. II c 4). Während C. Martini (I 32/31) ausdrücklich sagt, daß sie sich vom Seienden nicht realiter, sondern nur ratione unterschieden, ist Timpler bemüht, auch ihre reale Unterschiedenheit bis zu einem gewissen Grade aufrechtzuerhalten. Im allgemeinen gilt aber die Auffassung, daß diese Affektionen nichts anderes ausdrükken als das Wesen des Seienden selber, nur in bestimmter Hinsicht aufgefaßt.

Welches sind nun diese Zustände? Ihre Zahl und Gliederung bestimmt wesentlich den Aufbau des allgemeinen Teils der Metaphysik und damit die bezeichnende Stellung des einzelnen Denkers; es

war deshalb schon in der geschichtlichen Übersicht mehrfach darüber zu sprechen. Aus dem Mittelalter überliefert war vor allem die Reihe des unum, verum, bonum. Auf Aristoteles geht sie nicht zurück, da dieser ja nur dem Einen (I 10) eine besondere Untersuchung widmet. Die oberste Wesenheit sowohl als das Eine wie als das Gute zu betrachten, ist dagegen platonisch, und das Wahre hat sich wohl im Neuplatonismus hinzugefunden, der den Geist (νοῦς) so stark herausstellt. Im Liber de causis, der für das Mittelalter maßgebenden Darstellung des Neuplatonismus, stehen sie jedenfalls beisammen (§ 20; an anderer Stelle wird von dem unum, verum, purum geredet, § 9 und 16). Die bekannteste Behandlung im Mittelalter ist bei Thomas De veritate q 1 art 1. Noch bei Suarez sind diese drei die allein behandelten. Von ihnen gilt der Satz, daß jedes von ihnen mit dem Seienden vertauschbar (d. h. als Subjekt und Prädikat im Satze), also ihm dem Begriffsgehalt nach gleich ist. Auch C. Martini legt diese Einteilung zugrunde, indem er dabei aber jene drei Begriffe gleichberechtigt neben das Seiende stellt, worüber eben genug gesagt ist.

Darüber hinaus führt nun aber die bei den deutschen Metaphysikern sowohl auf reformierter wie auf lutherischer Seite allgemein übliche Einteilung in passiones simplices oder unitae und passiones disjunctae. Jene sind im allgemeinen das Eine, Wahre, Gute. Die disjunkten können jedesmal nur gemeinsam mit dem Seienden vertauscht werden (so ist z. B. jedes Seiende Potenz oder Akt, Ursache oder Verursachtes). Diese Unterscheidung geht auf Scotus und seine Schule zurück (s. o. S. 58 Anm. 1); aber eine Darstellung aus scotistischen Kreisen, die sie so zugrunde legte, wie das in den protestantischen Metaphysiken üblich ist, ist mir nicht bekannt. Weder bei Tartaretus, der häufig erwähnt wird, noch bei der dem 17. Jahrhundert angehörenden Darstellung des Johannes Poncius („Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer") findet sie sich. So scheint diese Anwendung und Auswertung von Duns' Bemerkung in dem Aufbau der Metaphysik der deutschen Schulwissenschaft eigentümlich zu sein. Hier wird sie nun aber von entscheidender Bedeutung.

Die einfachen Affektionen liegen meistens fest. Sie sind in dem unum, verum, bonum gegeben. Manchmal erscheint daneben noch das perfectum, so an besonders bevorzugter Stelle bei Scheibler (I 1 c 11), indem er einen großen Teil der disjunkten Affektionen daraus ableitet. Er rückt es nicht, wie wir erwarten würden, an das

Gute, sondern an das Eine heran, indem er es auch als eine negative Bestimmung des Seienden faßt, da es ausdrücke, daß der Essenz nichts mangle. Auch Calov nimmt das perfectum auf (p 1 tr 2 c 3). Noch seltener erscheint in dieser Reihe auch das Schöne (Keckermann p 1 c 4; Alsted Met. l 1 c 12); es gehört zu den Passionen, die (wie das Eine und Gute) eine äußere Beziehung des Seienden bezeichnen, nämlich auf unser Vergnügen.

Von ganz andrer Art sind die Attribute, die Timpler, sogar als einzige, als einfache anerkennt, nämlich die Existenz und die Dauer (l 1 c 4 und 5). Er sieht das Seiende also weit stärker erfahrungsmäßig, indem das Dasein in Zeit (und Raum) als wesentliche Bestimmung des Seienden gilt. Dazu paßt es, daß er jene reinen Ideen, die sonst die einfachen passiones ausmachen, vielmehr als disjunkte nimmt, indem er der unitas die multiplicitas, der veritas die falsitas, der bonitas die malitia und der perfectio die imperfectio entgegenstellt (l 2 c 1, 3, 8, 9). Er versteht sie also als empirische Bestimmungen, als welche sie auch einen Gegensatz haben. Scheibler sucht auch hier zu vermitteln, indem er die drei Bestimmungen existentia, duratio und ubietas als solche des aktuellen Seienden behandelt (l 1 c 15—17), sie damit also weit unter jene das Ganze beherrschenden Ideen stellt, aber insofern ihnen ihre Eigenart läßt, daß ihnen kein Gegensatz gegenübersteht. Calov dagegen rückt duratio und ubietas einfach an die sonst von ihm aufgeführten affectiones unitae, die perfectio, unitas, veritas, bonitas als gleichberechtigt heran (p 1 tr 2 c 7—8), wodurch zweifellos recht Ungleichartiges miteinander verbunden wird. Warum nur diese als einfache Affektionen gelten, die für sich allein mit dem Seienden vertauschbar sind, wird nicht gesagt. Von der modernen Philosophie aus möchte man ihnen die Notwendigkeit anreihen, und dem entspricht der oft angeführte Satz: Omne, quod est, quando est, necesse est esse (z. B. St. I p 1 disp. 1 reg 3).

Viel umfangreicher und verwickelter ist die Lehre von den d i s - j u n k t e n Affektionen. Es sind diejenigen, bei denen nicht der einzelne Begriff, sondern nur zwei einander gegensätzlich zugeordnete gemeinsam mit dem Seienden vertauscht werden können, also dessen ganzen Begriffsumfang ausmachen. Nach unserer Auffassung unterscheiden sie sich dadurch von den einfachen, daß sie Bestimmungen der empirischen Welt sind und daher in Gegensätze auseinandergehen, während jene als reine Ideen über alle Erfahrung hinausliegen und daher keinen Gegensatz annehmen. Nach der Aus-

drucksweise Kants sind die einfachen Affektionen Vernunftbegriffe, die disjunkten Verstandesbegriffe. Auch seine Tafel der Kategorien ist ja in jedem ihrer vier Stämme nach Gegensätzen geordnet, die er allerdings in einer Synthese vereinigt, was hier bezeichnenderweise fehlt. Manche der kantischen Kategorien finden wir hier wieder, wenn auch zum Teil unter anderem Namen. Die Metaphysiker jener Zeit selber geben eine solche Erklärung allerdings nicht, gehört doch die Unterscheidung des finitum und infinitum selber zu den disjunkten Affektionen, ja sie enthalten sich überhaupt jeder Erklärung für die Tatsache, daß es zwei so verschiedene Gattungen der Attribute gibt. Es hängt das mit ihrem stark empirischen Sinn zusammen, der die Wirklichkeit nimmt, wie er sie findet. Diese Bestimmungen werden daher vom Seienden abgelesen, und die Frage, wie sie aus ihm entspringen, bleibt ziemlich ungeklärt. Das analytische Bedürfnis nach sauberer Unterscheidung der Begriffe und ihrer Anwendungen ist bedeutend stärker als das synthetische. Sie empfinden daher nicht das Bedürfnis, die unterschiedenen Affektionen synthetisch als aus einer Einheit entspringend aufzuweisen.

Die letzte Bemerkung bedarf allerdings einer Einschränkung. Gewiß gibt es Autoren, die einfach eine Fülle solcher Bestimmungen vor uns ausschütten, und den Eindruck einer nicht scharf gegliederten Reihe, die beliebig zu verlängern scheint, wird man zunächst aus den meisten Büchern gewinnen. Nehmen diese Erörterungen doch ihren Ausgang von dem fünften Buch der aristotelischen Metaphysik, in dem gleichfalls ohne jede strengere Ordnung eine Anzahl grundlegender Begriffe aneinander gereiht und auf ihre verschiedene Bedeutung hin geprüft werden. Viele derselben kehren unter den disjunkten Affektionen wieder, und auch jetzt ist das Augenmerk hauptsächlich darauf gerichtet, jedesmal die verschiedenen Bedeutungen zu unterscheiden. Das fünfte Buch stand daher in besonderem Ansehen, es kam dem Geiste, in dem die Zeit Metaphysik trieb, zweifellos besonders entgegen. In dem Kommentar des Fonseca ist von vier Bänden der zweite, sehr umfangreiche, allein diesem Buche gewidmet. Auch C. Martini (I 23 f./22 f.) weist eindringlich darauf hin, als er eine Inhaltsübersicht über das aristotelische Werk gibt.

Aber wenigstens der Versuch, in diese Fülle von Bestimmungen doch eine gewisse Gliederung hineinzubringen und damit neben der Analyse auch die Synthese zu ihrem Recht kommen zu lassen, wird von den meisten Lehrern gemacht, nämlich dadurch, daß sie die dis-

junkten Affektionen irgendwie den einfachen zuordnen. Schon Kekkermann und Alsted unterscheiden sie daher auch als erste und abgeleitete (modi primi-orti). Nach einer solchen Einheit zu streben, liegt um so näher, als es sich hier ja nicht um Begriffe handelt, die wir disjunkt zu nennen pflegen (z. B. rot und blau), sondern um korrelate Begriffe, die wechselweise aufeinander bezogen sind (z. B. Ursache und Wirkung), manchmal auch um konträre (z. B. Notwendigkeit und Zufälligkeit). Es handelt sich darum auch so gut wie immer um Begriffspaare, nicht um Begriffsreihen. Die Art dieser Zuordnung ist freilich ziemlich verschieden, und ein ernsterer Versuch wirklicher Herleitung wird kaum unternommen. Manchmal hat man den Eindruck, diese Ordnung solle mehr nur für den Unterricht die Übersicht erleichtern, als eine streng logische Ableitung geben. Es wird deshalb auch nicht lohnen, allzu ausführlich auf sie einzugehen, und wir werden uns wie sonst auf einige führende Lehrer beschränken dürfen.

Bei C. Martini ist die Gliederung in seinen beiden Darstellungen wesentlich gleich. Sie unterscheidet sich dadurch von allen andern, daß das Seiende bei ihm, wie wir sahen, mit dem Einen, Wahren, Guten in einer Reihe steht. Dadurch rücken einige dieser Bestimmungen dem Seienden näher, weil sie unmittelbar zu ihm gehören. Es sind beide Male dieselben drei Gruppen: Potenz und Akt, Ursache und Verursachtes, Notwendigkeit und Zufälligkeit. Die übrigen von ihm behandelten disjunkten Affektionen ordnet er sämtlich dem Einen zu, es sind: Endlich und Unendlich, Vollkommen und Unvollkommen, Früher und Später. Daran schließt sich in der ersten Darstellung ein Abschnitt über das Universale, der in der zweiten fehlt, dafür behandelt diese noch das Selbe, Gleiche und Ähnliche. Das Wahre und Gute erhalten keine Unterglieder. J. Martini folgt in seinen Exerzitationen wesentlich diesem Aufbau. Andere stellen zwar das Eine, Wahre und Gute deutlich dem Seienden als dessen Attribute gegenüber, leiten dann aber doch jene drei ersten Gruppen des C. Martini unmittelbar aus dem Seienden ab, so Combach, Scharf, Stahl und Calov. An sie schließen sich wieder weitere Anhänger an.

Davon unterscheidet sich grundsätzlich ein Aufbau, der mehr im Anschluß an Suarez von dem Einen, Wahren und Guten ausgeht. So bei J. Martini in seinen Partitiones. Er nimmt die einfachen drei Affektionen voraus (l 1 s 4—6) und schließt dann an sie die disjunkten an, von denen er aber nur (s 7—13) die Ursachen behandelt, so

daß sein Aufbau ganz dem des Suarez entspricht. Wie dieser bespricht er die Lehre von der Notwendigkeit und Zufälligkeit im Zusammenhang mit der Wirkursache (s 10). Sonst werden in Deutschland fast immer weit mehr disjunkte Affektionen unterschieden, und diese folgen dann manchmal einfach auf die einheitlichen, ohne daß sie in einen Zusammenhang mit diesen gebracht werden.

Meist aber wird gerade diesem Zusammenhang und damit der Ableitung der disjunkten Affektionen aus den einheitlichen eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Hier sind die Reformierten vorausgegangen, indem sie ursprüngliche und abgeleitete Attribute (prima und orta) unterscheiden. Alsted führt in dem ersten seiner drei Bücher Metaphysik eine sehr überlegte Gliederung durch, die allerdings beinahe etwas künstlich wirkt (c 13—29). So leitet er aus dem Seienden selber ab: Akt und Potenz, Einfachheit und Zusammensetzung, ens per se und per accidens, Universalität und Singularität (dies rechnet auch Timpler dem Seienden unmittelbar zu, vgl. oben S. 187); aus der Einheit: Ganzes und Teil, Früher und Später, Unendlichkeit und Endlichkeit, Absolut und Respektive; aus der Wahrheit: Realität und Intentionalität (= ens rationis), Abstraktion und Konkretion, Maß und Gemessenes, Subjekt und Adjunkt, Zeichen und Bezeichnetes; aus der Gutheit: Prinzip und Prinzipiat, Ursache und Verursachtes, Notwendigkeit und Zufälligkeit, Identität und Verschiedenheit.

Auch Scheibler leitet die disjunkten Affektionen sorgfältig aus den einfachen her. Er unterscheidet sich aber von den bisher besprochenen dadurch, daß er nicht diese geschlossen vorausnimmt und jene geschlossen folgen läßt, sondern daß er die einfachen für die Hauptgliederung verwendet und auf jede jedesmal die aus ihr entspringenden disjunkten folgen läßt. Das erinnert mehr an C. Martini; ebenso, daß er aus dem Wahren und Guten nichts ableitet. Das letztere mag darin begründet sein, daß diese Begriffe ja nur als äußere Bestimmungen des Seienden gelten, die ihm im Hinblick auf den Verstand oder den Willen zukommen. Dagegen unterscheidet er sich von Cornelius dadurch, daß er keine Affektionen dem Seienden unmittelbar angliedert. Er beginnt also mit dem Einen und leitet aus ihm ab: Einfaches und Zusammengesetztes, Ganzes und Teil, Einzelnes und Allgemeines, Identität und Verschiedenheit. Dann folgen das Wahre und das Gute ohne weitere Gliederungen und zuletzt das perfectum, dem er eine große Reihe von disjunkten Affektionen zuordnet, darunter auch die entscheidenden, die bei

C. Martini aus dem Seienden selbst hervorgehen, wie Akt und Potenz, das Notwendige und Zufällige, die Ursachen. So rückt das perfectum hier an die Stelle des Seienden, was keine Schwierigkeit macht, da es nach Scheiblers Definition (perfectum est cui ad essentiam nihil deest, l 1 c 11 th 2) nichts anderes ist als das vollendete Seiende selber. Die Besonderheit, daß er dem actus noch wieder einige einfache Bestimmungen unterordnet, wurde schon erwähnt (S. 191). Eine weitere Besonderheit ist, daß er als letzte, unmittelbar aus dem perfectum hervorgehende Affektionen das Absolute und Respektive einführt, und dann in einer weiteren Unterordnung aus dem respectivum eine Reihe höchst wichtiger Affektionen herleitet, nämlich Prinzip, Ursache, Subjekt, Zeichen, Maß und Früher mit ihren Korrelaten. In diesen zuletzt genannten Besonderheiten zeigt sich das Bemühen, auch den Eigentümlichkeiten Timplers gerecht zu werden.

Timpler nämlich geht auch hier seinen eigenen Weg, auf dem ihm nicht einmal die andern reformierten Philosophen gefolgt sind. Daß er das Eine, Wahre und Gute unter die disjunkten Affektionen einreiht, wurde schon gesagt (S. 191); er kann sie daher auch nicht zur Einteilung verwenden. Aus seinen einfachen Affektionen, Existenz und Dauer, läßt er nichts hervorgehen. Dafür wird bei ihm der Gegensatz des Absoluten und Respektiven entscheidend. Er behandelt nämlich im zweiten Buche die attributa conjuncta et absoluta und bestimmt sie als solche, quae in se considerari possunt sine respectu ad aliud (l 2 c 1 th 3), im dritten die attributa conjuncta et respectiva, quae consistunt in relatione et habitudine ad aliud (l 3 c 1 th 1). Zu jenen rechnet er folgende Begriffe, jedesmal mit ihrem Gegensatz: perfectio [1]), Einfachheit, Einheit, Unendlichkeit, Örtlichkeit, Notwendigkeit, Möglichkeit, Wahrheit, Güte; zu diesen: Prinzip, Ursache, Subjekt, Zeichen, Ganzes, Identität, Ordnung. Diese Gliederung nach Absolutem und Respektivem ist zweifellos geistreich; sie kehrt in Kants Kategorientafel wieder, wenn man deren beide erste Gruppen mit der dritten, der Relation, vergleicht.

Eine merkwürdige Gliederung hat unter den Reformierten noch Clauberg (s. o. S. 95f.), indem er als einfache Affektionen essentia,

---

1) Diese beginnt auch hier (l 2 c 1), so daß Scheiblers Gliederung vorbereitet ist. Scheiblers negative Definition derselben erinnert an die von Timpler (pr 2) bekämpfte des Fonseca, sie sei negatio defectus cuiusque rei in suo genere. Timplers eigene Definition ist leider, wie so manche bei ihm, nur formal (th 6): perfectio est actus perfecti, quatenus est perfectum.

existentia und productio nimmt und aus diesen dann — anders wie Timpler — die orta hervorgehen läßt.

Es ließen sich noch manche andere Anordnungen anführen, aber die genannten mögen als Beispiele genügen; sie stellen die Hauptformen dar. Daß trotz der Bemühung um einen Zusammenhang im einzelnen noch recht Verschiedenartiges beieinander steht, ist deutlich und braucht nicht näher aufgewiesen zu werden. —

Von den zahlreichen Affektionen, die in den Metaphysiken besprochen werden und die dabei immer zahlreicher werden, können hier nur einzelne, die wichtigsten, näher behandelt werden. Wir wollen dabei der im allgemeinen mehr deutschen Anordnung folgen, nach der solche Affektionen vorangestellt werden, die unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung einer einfachen Affektion, dem Seienden zukommen. Wir setzen dabei die im vorigen Abschnitt mit Potenz und Akt angefangene Reihe fort; auch diese gehen aus dem Seienden selber hervor. Außer ihnen sind es noch die Ursachen und Notwendigkeit und Zufälligkeit. Darauf wollen wir erst das Eine, Wahre und Gute folgen lassen, wobei einige wichtige, aus dem Einen abgeleitete Bestimmungen, wie das Totum und das Universale, mit zur Sprache kommen sollen.

Also zunächst die meist ausführlich entfaltete Lehre von den Ursachen. In manchen der spätesten Darstellungen scheint sie fast die alten Begriffe des Einen, Wahren und Guten ganz zu verschlingen (so besonders bei Veltheim). Wenn man darin vielleicht eine Wendung zur „modernen“ Wissenschaft sehen kann, so wird doch der Boden der Scholastik insofern nicht verlassen, als bis zuletzt die Vielfältigkeit der Ursachen anerkannt wird, im Gegensatz zu der Verarmung gerade auf diesem Gebiete in der modernen Wissenschaft und Philosophie.

Häufig, aber noch nicht bei C. Martini, wird der Lehre von den Ursachen ein Abschnitt über das Prinzip vorausgeschickt. Daß es nicht immer geschieht, mag damit zusammenhängen, daß ja schon zuvor manchmal über die Prinzipien des Seienden gehandelt wird, und es als ein Widerspruch erscheinen könnte, wenn das Prinzip hier nun noch einmal unter den Affektionen erscheint. In der Tat liegt ein solcher aber nicht vor, denn hier soll ja nicht von den Prinzipien des Seienden, sondern von dem Seienden als Prinzip gehandelt werden. Und dies ist in der Tat der erste Begriff, auf den wir stoßen müssen, da das Verhältnis des Seienden zu seinen Zuständen doch offenbar nur dies sein kann, daß es das Prinzip der-

selben ist. Es entspricht das auch der Anordnung in dem fünften Buche der aristotelischen Metaphysik, das im ersten Kapitel den Begriff des Prinzips, im zweiten den der Ursache behandelt. Aus diesem ersten Kapitel (p. 1013 a 17—19) übernimmt man die maßgebende Definition. So wörtlich bei J. Martini: Principium est id primum, unde aliquid est aut fit aut cognoscitur (Part. I 1 s 7 th 2). Wieder nur formal sagt Timpler (l 3 c 1 th 4): Principium est id, unde principiatum dependet. Scheibler vereinigt wie so oft beides (l 1 c 21 th 2): Principium est, unde principiatum est vel fit vel cognoscitur. Scharf bringt daran eine Verbesserung an, wohl um die Mehrgliedrigkeit nicht gleich in die Definition hineinzunehmen, indem er mit Thomas sagt (Ex. met. l 2 c 4): Principium est id, a quo aliquid procedit quocumque modo. Und danach Calov (p 1 tr 2 c 14 th 2): Principium est, quod est origo processionis alterius, wohl weniger glücklich, da es schwer fallen dürfte, origo ohne Prinzip zu definieren.

Unter den mannigfachen Einteilungen des Prinzips ist die weitaus wichtigste, die schon bei Aristoteles ausgesprochen ist und bei allen wiederkehrt, die in Seins- und Erkenntnisprinzipien. Es ist manchmal die Meinung verbreitet, als sei diese Unterscheidung ein ausgesprochen moderner Gesichtspunkt; aber das ist vollkommen irrig, und sie gehört zu den festen Bestandteilen der scholastischen Philosophie. Eher ist das Verhältnis umgekehrt, und die neuere Zeit sieht es als ihre Aufgabe an, die Einheit beider Prinzipien aufzuweisen. Bei Kant ist das deutlich, aber auch bei Descartes ist das richtig Erkannte zugleich das wahrhaft Seiende. Der Scholastik dagegen ist es auch hier vor allem um die Unterscheidung zu tun. Sie setzt die Prinzipien des Seins und des Erkennens einander gegenüber, während trotz der aristotelischen Definition ein Prinzip des Werdens weniger beachtet wird; Sein und Werden hängen bei ihr eben eng zusammen, da das Sein sich als Wirken kundgibt. Als erste Erkenntnisprinzipien werden vor allem die logischen Axiome angeführt, die sämtlich verschiedene Ausdrücke für den Satz des Widerspruchs sind: ein jedes ist oder ist nicht; es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei oder nicht sei. Aus ihnen entspringen dann speziellere Sätze. Die Vorherrschaft des Satzes vom Widerspruch ist während der ganzen Zeit unbestritten, worin das analytische Verfahren zum Ausdruck kommt. Leibniz und nach ihm Wolff durchbrechen den Umkreis des scholastischen Denkens, als sie den Satz vom Grunde daneben stellen. Für die Scholastik ist der Grund kein Erkenntnis-

prinzip oder, da sie ohne ihn natürlich doch nicht auskommt, wird jedenfalls nicht als solches erkannt. Den Grund kennt man nur als Realgrund, also als Seinsprinzip, und dies ist die Ursache. Auch der nicht selten hervorgehobene Gegensatz von complexum und incomplexum greift hier ein; die Seinsprinzipien sind incomplexa, die Erkenntnisprinzipien dagegen, die ja auf einer Verknüpfung von Vorstellungen beruhen, meist complexa (Schbl. I 1 c 21 n 57 und 66).

Die Lehre von den Ursachen bringt C. Martini in engen Zusammenhang mit der von Potenz und Akt, indem er (I 101/97) sagt, daß der Akt das Ding aktuiere, und die actuatio daher, solange sie bestehe, causatio genannt werde, und was auf die actuatio eines Dinges einfließe, sei Ursache. In der Definition der Ursache verwendet er dann allerdings auch den Begriff des Prinzips, indem er sie bestimmt als principium, quod importat influxum ad esse causati (I 102/98, II 115; ebenso J. M. Ex. 3 th 1, Part. I 1 s 7 th 20; ähnlich W. Ex. 9 th 2; Sch. I 2 c 6). Timpler sagt in Nachbildung seiner Definition des Prinzips: Causa est principium, unde causatum dependet (1 3 c 2 th 2); Scheibler: Causa est principium, unde (vel a cuius influxu) pendet aliud (I 1 c 22 th 2); Calov: Causa est, quae influit in esse causati (p 1 tr 2 c 15 th 2). Diese Definitionen ähneln alle der des Suarez: Causa est principium per se influens esse in aliud (disp. 12 s 2 n 4). Die geistvolle Art, in der C. Martini die Ursache mit dem Akt in Verbindung bringt, ist dabei verlorengegangen; nur Stahl (II c 10 Anfang) erörtert diesen Zusammenhang. Bei Aristoteles fehlt, wie oft bemerkt wird, eine allgemeine Definition der Ursache.

Zum festen Bestand der Lehren dieser Zeit gehört die Unterscheidung von vier Arten der Ursache, wie sie Aristoteles I 5 c 2 gegeben hatte: als Stoff, als Form, als Bewirkendes, und als Zweck (causa materialis, formalis, efficiens, finis) [1]. Die einzige, die daneben noch erwogen wird, ist die causa exemplaris, die platonische Idee, die aber eigentlich immer mit Albert und Thomas auf die causa formalis oder mit Bonaventura und Scotus auf die causa efficiens zurückgeführt wird (vgl. Suarez disp. 25 s 2 n 7—8). Alsted ist der einzige Lehrer der Zeit, der wenigstens in einer seiner Darstellungen (Met. I 1 c 27) die causa exemplaris als besondere Gattung anerkennt. Er rückt sie

---

1) Die „moderne" Auffassung, die nur die Wirkursache als wahre Ursache gelten läßt, kennt auch die damalige Zeit aus der Stoa; aber sie wird abgelehnt, weil auch die andern auf ein Sein einfließen und der influxus esse (das Einfließen des Seins) das Wesen der Kausalität ausmache (Schbl. I. 1 c 22 n 24 f.).

dabei dem Universalen nahe, wenn er sie ante multa in Gott verlegt, in multis als die Gattungen und post multa als unsere Begriffe nimmt. Aber auch bei diesen Bestimmungen ist es deutlich, daß sie in Gott als causa efficiens ist; in den Dingen wird man sie als deren genus von der causa formalis kaum unterscheiden können; und wie der Begriff in uns als post multa deren Ursache sein soll, ist überhaupt nicht einzusehen, es sei denn im praktischen Sinn, wo er aber wieder causa efficiens wäre. Musaeus (Inst. met. 1663 c 26) behandelt noch die causa impulsiva, die eine andere Ursache antreibt; aber auch sie gehört offenbar zur causa efficiens.

Die Lehre von den Ursachen wird in allen Darstellungen sehr ausführlich entfaltet, oft nimmt sie innerhalb des allgemeinen Teils der Metaphysik einen weit größeren Raum ein, als irgendeinem andern Begriff zugestanden wird. Und sicherlich tritt an ihr viel Charakteristisches dieser Philosophie zutage. Sind es doch die grundlegenden Begriffe von Stoff und Form und daneben der Zweckbegriff, die an dieser Stelle und oft an ihr allein erörtert werden. Hier kann nur das Wichtigste hervorgehoben werden. Eingeteilt werden die Ursachen wohl überall in innere und äußere, wobei Stoff und Form die inneren, Wirk- und Zweckursachen die äußeren sind. Bei ihrer Besprechung nehmen wir die Reihenfolge, die C. Martini in seiner zweiten Darstellung zugrunde legte, wo er die inneren Ursachen voranstellte, die sich ja auch am sinngemäßesten an die vorangehende Lehre von Potenz und Akt anschließen.

Also zuerst die Lehre von der Materie. Diese wird dabei im strengen Sinne genommen als materia substantialis, und die weiteren Bedeutungen einer logischen oder wissenschaftlichen Materie bleiben außer acht (J. M. Part. I 1 s 8 th 3—6). Als substantielle Materie ist sie die potentia passiva, die keinen andern Akt hat, als den der entitas, durch den sie eben ist (C. M. I 136/131 f.; Schbl. I 1 c 22 n 180); sie kann daher, weil sie Akt ist, auch Ursache sein (Schbl. ebd. n 192). Dies gilt von der materia prima, die indifferent ist gegen jede Form; die secundae materiae dagegen sind auf eine bestimmte Form angelegt (C. M. I 141/136). Allgemein wird die Materie definiert als das, quod formam habet (C. M. II 122), oder ex quo res fit et constituitur (Sch. I 2 c 7). Auch hier spielen die Einteilungen eine besondere Rolle. Die in materia prima und secunda ist schon erwähnt. Sie werden definiert: materia prima: quae est irresolubilis in aliam, sc. priorem materiam; materia secunda: quae aliam materiam praesupponit (Schbl. I 1 c 22 n 214). Materia prima est

primum subjectum, ex quo inexistente res fiunt, et in quod ultimo resolvuntur; materia secunda est, quae non est simplex, sed praeviis dispositionibus et forma essentiali iam determinata; est igitur tantum materia secundum quid (J. M. Part. 1 1 s 8 th 21 und 24). Die materia secunda wird dann insbesondere eingeteilt in transiens und immanens (oder permanens): materia transiens est, quae in generatione perit et aliam formam inducit (z. B. der Same) und materia permanens est, quae totam essentiae suae naturam et integritatem retinet, illamque ad constitutionem compositi, tanquam partem essentialem, confert (z. B. der Leib für den Organismus, die Steine für das Haus) (J. M. Part. ebd. th 30 und 34; vgl. Schbl. l 1 c 22 n 207—209). Andere Einteilungen sind in remota und propinqua, in intelligibilis und sensibilis (Schbl. ebd. n 206, 210—13). Die intelligible Materie ist die erste Materie, zugleich aber diejenige, mit der es die Mathematiker zu tun haben, denn sie abstrahieren nur von der sinnlichen, nicht von der intelligibeln (ebd. n 213). Demnach ist das für die moderne Auffassung so wesentliche Prinzip der Quantität in seiner Bedeutung für die Materie erkannt, wie denn C. Martini ausdrücklich sagt, daß zu jeder Materie quantitas continua gehöre (II 127). Die Art der materiellen Kausalität bestimmt Scheibler (ebd. n 204) dahin, sie sei causa compositi, und zwar sowohl in fieri suo als in facto esse.

Von größter Bedeutung ist die Lehre von der F o r m. Sie blieb ja immer ein Kennzeichen der Scholastik; die „modernen“ Denker, die nur das Mechanische anerkannten, lehnten sie ab, und Leibniz wollte sie gerade bewahren, um den Kerngedanken der Scholastik in die moderne Wissenschaft mit hinüberzunehmen. Für die mechanische Auffassung bringt das Selbst die Form hinzu, für die scholastische dagegen wirkt sie in den Dingen selber, und sie ist es, die ihnen ihr eigentümliches Sein mitteilt. Forma est causa, per quam res est id, quod est (Schbl. 1 1 c 22 th 44). In demselben Sinne ist der vielfach angeführte Satz gemeint: Forma dat esse rei (C. M. I 126/122; II 127; St. I p 2 disp. 9 reg 4); oder der Satz: quicquid est, per suam formam est (St. ebd. reg 2). In dieser Allgemeinheit macht der Satz allerdings den Lehrern einige Schwierigkeiten, weil danach auch Gott sein Sein durch die Form erhalten und dadurch ein höheres Prinzip als er selbst in ihm angenommen würde. Calov (p 1 tr 2 c 15 th 7) will ihn daher auf die materiellen Dinge beschränken. Diese Regeln zeigen, wie das Sein als ein gegliedertes, formbestimmtes aufgefaßt wird, und man nicht wie im mechanistischen

Denken glaubt, zum wahren Sein erst zu gelangen, wenn man ihm jede Form genommen hat. Die besondere Art der Kausalität der Form ist nach Scheibler (l 1 c 22 n 269) ihre unio ad materiam.

Auch die Form wird wieder mehrfach gegliedert. Am wichtigsten ist hierbei die Einteilung in die substantielle und akzidentielle. Forma substantialis est, quae facit, ut res subsistat, certamque habeat essentiam (es ist die forma informans). Forma accidentalis est, quae enti iam constituto advenit, idque in actionibus sive operationibus quidem adiuvat, omnem interim a forma substantiali existentiam accipit (J. M. Part. l 1 s 8 th 57—58). Die substantiellen Formen gliedern die Wirklichkeit in ihrem Aufbau, indem einige nur das esse geben, andere esse et vivere, andere esse, vivere, sentire und eine letzte Form esse, vivere, sentire, intelligere; die Form, die das esse gibt, faßt das alles zusammen (C. M. I 127—29/123—25). Man sieht, Leibniz' Stufenbau ist schon da. Wegen dieser Unterscheidung der Form in substantielle und akzidentielle kommen manche, wie besonders Timpler, auch im letzten Teil bei der Behandlung der Substanz noch ausführlich auf die Form zu sprechen. Die substantielle Form erhält hier noch eine besondere Bedeutung, wenn sie (l 4 c 5 th 1) definiert wird als spiritus a Deo creatus in hunc finem, ut cum materia unitus informet corpus naturale. Dies fällt schon mehr in die natürliche Theologie, aber man sieht, wie die Form eigentlich aufgefaßt wird.

Neben dieser wichtigsten Unterscheidung sind die andern von geringerer Bedeutung. Es seien noch genannt: forma informans — assistens, generica — specifica, naturalis — artificialis, materialis — immaterialis, totalis — partialis (J. M. Part. l 1 s 8 th 41—64; Schbl. l 1 c 22 th 46—50). J. Martini teilt sie noch (ebd. th 65—67) in forma metaphysica und physica; jene ist tota rei quidditas, diese altera pars compositi, in materiam receptam.

Die W i r k u r s a c h e (causa efficiens) wird meist nach Aristoteles (l 5 c 2) definiert: efficiens est illud, a quo primum mutationis aut quietis principium est (J. M. Ex. 3 th 3). Als Timpler (l 3 c 2 pr 44) dagegen das Bedenken erhebt, daß die Definition zu eng sei, hält J. Martini (Part. l 1 s 9 q 1) daran fest und will nur mutatio und quies durch actio ersetzen: causa efficiens est, a qua primo fit actio (ebd. th 2; vgl. Sch. l 2 c 8 und C. p 1 tr 2 c 15 th 11). Timplers eigene Definition ist wie gewöhnlich nur formal, wenn er sie als causa extrinseca, a qua effectum est bezeichnet (l 3 c 2 th 34). Scheibler (l 1 c 22 th 4) sagt einfach: efficiens est causa, a qua res

est. Genauer ist die Definition, die Stahl (II c 11) im Anschluß an Mendoza gibt: causa efficiens est principium per se influens esse in aliud, sine mutatione sui ex praecisa ratione influxus (sie ist das Prinzip, das durch sich das Sein in ein anderes einfließen läßt, ohne sich dabei selber, im Hinblick auf den Einfluß, zu ändern; die letzte Bestimmung unterscheidet sie von Materie und Form).

Unterscheidungen gibt es hier wieder mannigfache. Wir können sie nach der Zusammenstellung bei Scheibler (I 1 c 22 th 5—32) aufzählen, der zehn als die wichtigsten hervorhebt: die Wirkursache ist hervorbringend oder erhaltend, sie steht allein oder ist mit andern verbunden, sie ist principalis oder instrumentalis (jenes, wenn sie sich eines Hilfsmittels bedient, dies, wenn sie selbst ein Hilfsmittel für ein agens principale ist), sie ist per se oder per accidens, univok oder aequivok (ein Mensch macht einen Menschen oder einen Stuhl), sie ist per emanationem oder per transmutationem (jenes, wenn kein accidens vermittelt, dies, wenn dies der Fall ist), sie ist universalis oder particularis (jenes, wenn sie in mehrere Wirkungen unbestimmt einfließt, dies, wenn sie nur eine bestimmte Art betrifft), sie ist prima oder secunda (abhängig oder unabhängig), äußerlich oder innerlich (jene setzt die Wirkung aus sich hinaus, diese behält sie in sich), physisch oder moralisch (jene bringt die Wirkung durch einen realen Einfluß hervor, dieser wird die Wirkung auch noch angerechnet). C. Martini (I 118—22/114—118) unterscheidet noch die vollendende, vorbereitende und unterstützende Ursache (causa perficiens, disponens, coadiuvans).

Endlich die Zweckursache (causa finalis, finis). Sie wird meist nach Aristoteles (I 5 c 2) definiert als causa, cuius gratia res est (J. M. Ex. 3 th 6, Part. 1 1 s 12 th 1; Sch. 1 2 c 9; C. p 1 tr 2 c 15 th 8). Auch Scheiblers Definition lautet diesmal fast gleich: finis est causa, propter quam vel cuius gratia res est (I 1 c 22 th 52). Er sieht (ebd. n 369) die besondere Art ihrer Kausalität einmal in der Anregung des Handelnden zum Handeln und dann in der Ordnung der Mittel. Seine wichtigsten Einteilungen (ebd. th 53—68) sind folgende: Der Zweck ist nächster oder entfernter, er ist cuius oder cui (cuius adipiscendi gratia agens agit oder in cuius gratiam agens agit), er ist objectivus oder formalis (jener die Sache, nach der der Handelnde strebt, dieser die Art der Vereinigung mit dem Gegenstand: finis qui — finis quo: z. B. Deus — visio Dei), er ist principalis oder minus principalis, per se oder per accidens, adaequat oder inadaequat, finis actionis oder rei factae (jenes ist die res

facienda, dies eius operatio), per motum oder citra motum (res genita — Deus).

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß wir auch hier einen inneren Zusammenhang der verschiedenen Ursachen vermissen. Weder sind die unterschiedenen Arten innerhalb der vier Gruppen irgendwie aufeinander bezogen, und es scheint manchmal ein fast spielender Scharfsinn am Werk, der seine Freude daran hat, möglichst mannigfaltige Unterschiede herauszuheben, ohne ihr Gewicht gegeneinander abzuwerten. Aber auch die vier großen Hauptformen der Ursachen werden kaum in einem wirklichen Zusammenhang erblickt. Nur ihre Unterscheidung in innere (Stoff und Form) und äußere (Wirk- und Zweckursache) ist ein Versuch zur Ordnung, der aber doch nicht ganz genügt. Daß es nur diese vier gibt, wird einfach an den Naturgegenständen aufgewiesen, die am meisten zusammengesetzt sind, und an denen daher alle Arten der Ursache hervortreten müssen: sie bringen sich nämlich nicht selbst hervor, hängen also von einem andern als von ihrer Wirkursache ab; diese aber wird nicht durch sich, sondern durch den Zweck bewegt, und innerlich wird der Körper durch Materie und Form gebildet (Schbl. I 1 c 22 n 41). So muß es diese vier Ursachen geben und nur diese. Ein weiterer Zusammenhang aber wird nicht aufgewiesen. So nahe es läge, Stoff und Wirkursache, Form und Zweck miteinander in Verbindung zu bringen, und so rasch dies in der modernen Wissenschaft geschieht, die Scholastik schlägt solche Verbindungen nicht. Sie begnügt sich auch hier damit, das Seiende zu zergliedern und seine Bestimmungen an ihm abzulesen, ohne den Versuch zu machen, sie aus einer Einheit herzuleiten.

Scheibler rückt die vier Gestalten der Kausalität einander nahe mit seinen ähnlichen Formeln: causa ex qua, per quam, a qua und propter quam. Aber wie sie zusammenhängen, sagt er nicht. Dagegen erklärt Stahl unter Berufung auf Aristoteles (Physik l 2 c 7 p. 198 a 15 f.), daß es so viele Arten von Ursachen gebe, in so vielfachem Sinne, daß propter quid gebraucht würde (II c 10 p. 131). Aber woher sich dieser mehrfache Gebrauch schreibt und wie er in dem propter quid begründet ist, wird auch bei ihm nicht durchsichtig. Hier konnte nur ein Ausweg gewonnen werden, indem man auf die Lehre von den Prinzipien, die ja den Ursachen zugrunde liegen, zurückging. Dann konnte es gelingen, zwischen den in der Scholastik ganz unverbunden nebeneinander stehenden Prinzipien der Erkenntnis (Satz des Widerspruchs) und des Seins (Ursache) eine

Brücke zu schlagen. Wenn die Einheit der Ursachen in dem propter quid liegt, so darf diese nicht bloß als ein Prinzip des Seins, sondern muß auch als ein solches der Erkenntnis gefaßt werden. Das tat Leibniz, indem er den Satz des Grundes als die zweite große Regel der Erkenntnis einführte, eine Regel nicht der Zergliederung, um die es der Scholastik vor allem zu tun war, sondern der Verbindung.

An die Lehre von den Ursachen schließt C. Martini als die letzte der unmittelbar aus dem Seienden entspringenden affectiones disjunctae das Notwendige und Zufällige (necessarium und contingens), und die meisten sind ihm darin gefolgt. Nach der Gliederung des Suarez, die J. Martini in seinen Partitiones aufnimmt, erscheint diese Lehre in engem Zusammenhang mit der von den Ursachen, besonders von der Wirkursache. Man geht durchweg von der Behandlung aus, die Aristoteles (I 5 c 5) dem Begriff des Notwendigen gegeben hatte. Er erwähnt mehrere Bedeutungen, um sie aber schließlich alle auf eine zurückzuführen, nämlich daß notwendig sei, was sich nicht anders verhalten könne (p. 1015 a 33—36). Danach sagen die deutschen Metaphysiker, notwendig sei, quod se aliter habere non potest, oder quod non potest non esse, zufällig, quod potest non esse (C. M. I 148/143; J. M. Ex. 4 th 2, Part. I 1 s 10 th 3; C. p 1 tr 2 c 10 th 2 und 4; ja sogar Timpler I 2 c 6 th 3 und 10). Etwas anders Scheibler (I 1 c 18 th 3 und 4): necessarium est, quod habet entitatem immutabilem, contingens est, quod habet entitatem mutabilem.

Das Interesse beginnt auch hier vor allem mit den Einteilungen, aus denen sich erst ergibt, in welchem Sinne man das Notwendige und Zufällige versteht. Wir können vor allem J. Martini (Part. I 1 s 10) folgen. Er erklärt hier über das Notwendige zunächst noch genauer, daß seine formalis ratio darin bestehe, ut res non possit non esse ob summam et intimam causae cum effecto cohaesionem (th 4). Von seinen Gliederungen (th 5—33) seien folgende erwähnt: necessarium incomplexum und complexum, was wir die sachliche und die gedankliche Notwendigkeit nennen würden, denn nicht verbunden sind die Dinge, die prima mentis notione aufgefaßt werden, verbunden sind die Sätze, die mehrere Begriffe verbinden und durch secunda mentis operatione entstehen. Das unabhängig und abhängig Notwendige, je nachdem, ob es von einer Ursache abhängt oder nicht: Gott oder die Geschöpfe (die th 4 gegebene Definition wird damit also auf die Geschöpfe eingeschränkt). Absolute und hypothetische Notwendigkeit: jene kommt Gott zu, gilt aber auch als

physische Notwendigkeit beim Zusammenhang der Wirkung mit der Ursache und logisch als Notwendigkeit der Definition und Demonstration. Die hypothetische Notwendigkeit hat etwas Zufälliges zu ihrer Bedingung und ist nur mit diesem notwendig verbunden (z. B. daß wer spazieren geht, sich bewegt). Das necessarium consequentiae und consequentis: jenes fällt ziemlich mit der hypothetischen Notwendigkeit zusammen, dieses ist die Notwendigkeit des Dinges selbst und entsteht aus dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung. Necessarium coactionis und immutabilitatis: jenes entsteht aus äußerer Ursache, dies aus innerer (Materie und Form). Necessarium ad esse und ad bene esse: jenes ist unvermeidlich, dieses ist nützlich. Endlich kann man das Notwendige noch nach den vier Arten von Ursachen unterscheiden (so ausführlich bei C. M. I 153 bis 66/148—61). Ähnliche Einteilungen, wenn auch einige weniger, bringt Scheibler (1 1 c 18 n 88—98).

Neben dem Notwendigen gibt es das Zufällige, damit die schönste Ordnung entsteht; und es ist die Aufgabe, indem man beide anerkennt, zwischen Epikur und Stoa wie zwischen Scylla und Charybdis einen Weg zu finden (W. Ex. 13 th 9).

Auch das Z u f ä l l i g e teilt J. Martini (Part. 1 1 s 10 th 34—71) ausführlich ein. Von großer Bedeutung ist hier gleich die erste Teilung in das Zufällige im generellen und speziellen Sinne. Generell ist es alles, was nicht unmöglich ist, und umfaßt so vieles Notwendige mit, denn die Naturtatsachen, die wir aus der Erfahrung kennen, sind in diesem Sinne zufällig, wenn sie auch physisch notwendig sind. Im speziellen Sinne aber ist zufällig das, was weder unmöglich noch notwendig ist, sondern, bevor es wirklich existiert, geschehen oder nicht geschehen kann. Dort umschließt es sowohl das Mögliche wie das Notwendige, hier wird es dem Notwendigen entgegengestellt. In diesem strengeren Sinne kann es wieder universal oder partikular genommen werden. Universal ist es die contingentia selber, formaliter oder idealiter genommen, und in diesem Sinne schließt es Notwendiges ein, da es in der Natur der Dinge notwendig diese Zufälligkeit gibt, die die Quelle aller Verschiedenheit ist. Die partikulare Kontingenz ist die materialiter verstandene, d. h. von den einzelnen Dingen, die zufällig sind, weil sie ihrer Natur nach geschehen und nicht geschehen können. Sie ist wieder aequalis oder inaequalis, jenes, wenn die Sache in gleicher Weise zu diesem oder jenem Effekt neigt (contingens indefinitum, der freie Wille), dies, wenn sie zu einer bestimmten Wirkung neigt, die aber durch äußere Umstände ver-

hindert sein kann (contingens definitum: Glück und Zufall; fortuna hat dabei ihre Stelle in den frei Handelnden, casus im Natürlichen). Ferner innere und äußere Zufälligkeit: jene ist mit der contingentia aequalis identisch (freier Wille), diese gibt es nicht in Gott. Endlich ist auch das Zufällige incomplexum (Begriffe und einfache Dinge) oder complexum (Sätze), es ist material oder formal. Auch an den Reichtum dieser Einteilungen kommt Scheibler (l 1 c 18 n 102—106) nicht heran [1]).

Man sieht auch in diesen Unterscheidungen den aufgespeicherten Reichtum einer langen philosophischen Arbeit, die hier mit Sorgfalt und Scharfsinn weitergegeben wird. Aber auch dabei ist es deutlich, daß der Scharfsinn sich wesentlich im Aufgliedern zeigt, und die Frage nach dem Zusammenhang der verschiedenen Formen ganz im Hintergrunde bleibt. Obwohl das Notwendige und das Zufällige als einander ergänzende Begriffe zusammengestellt werden, die gemeinsam alles Seiende umfassen, und obwohl sie genau gegensätzlich definiert werden, wird doch kein Versuch gemacht, ihre verschiedenen Gestalten nun auch aufeinander zu beziehen, sondern jedes der beiden wird ganz für sich und unter eigenen Gesichtspunkten gegliedert. Es ist das zweifellos ein Verfahren, das für die vorurteilsfreie Betrachtung der Wirklichkeit Vorteile bringt, anderseits aber die Frage nach Sinn und Zusammenhang nicht befriedigt.

Schließlich aber überwiegt hier doch ein Gesichtspunkt, der sicherlich für die ganze Denkweise der Zeit bezeichnend ist. Auf der einen Seite nämlich wird die Notwendigkeit alles Geschehens stark betont. Notwendig ist alles Seiende, denn was ist, von dem ist unmöglich, daß es nicht ist, und jedes Ding ist daher, insofern es ist, notwendig (C. M. I 152 f./146 f.). Omne quod est, quando est, necesse est esse, ist ein oft angeführtes Axiom (z. B. Stahl I p 1 disp 1 reg 3). Und die universelle Kontingenz, die zum Wesen der geschaffenen Dinge gehört, ist daher selber notwendig. Trotzdem gibt es Zufälliges; aber echte und ursprüngliche Zufälligkeit wird nur an einer Stelle anerkannt, nämlich im freien Willen des Menschen. Letzthin gilt allein von ihm die Definition des Zufälligen, daß es sich so und auch anders verhalten könne. An ihm bricht die sonst durchweg notwendig geknüpfte Kette des Seienden ab, und etwas

1) Es ist lehrreich, hiermit die scharfsinnigen Analysen zu vergleichen, denen neuerdings Nicolai Hartmann in seinem Buche über die Möglichkeit und Wirklichkeit (1938) die Begriffe der Notwendigkeit und Zufälligkeit unterworfen hat.



schlechthin Zufälliges greift ein. Dabei ist bei dem freien Willen natürlich ebenso an den göttlichen wie an den menschlichen zu denken. Und abermals wird die Frage nach dem Zusammenhang nicht aufgeworfen. Wie aus der göttlichen Freiheit die Notwendigkeit des Geschaffenen entspringt, und wie diese wieder doch der menschlichen Freiheit Raum läßt, wird nicht gefragt, und es mag zweifelhaft sein, ob die Begriffe dieser Philosophie ihr die Möglichkeit geboten hätten, eine solche Frage zu beantworten. Allerdings muß auch hier daran erinnert werden, daß die Philosophie jener Zeit sich überhaupt nicht berufen fühlte, an solche letzte Fragen heranzugehen, sondern daß man sie der Offenbarung und damit der Theologie vorbehielt. An sie hätte man einen solchen Frager verwiesen.

Über den allgemeinen Zusammenhang dieser Metaphysik mit dem Geiste der Zeit, der Zeit des Barocks, soll erst im Schlußabschnitt geredet werden. Aber schon hier sei darauf hingewiesen, daß in dieser nicht aufgelösten Spannung zwischen Notwendigkeit und Freiheit ein Zug zum Ausdruck kommt, der sich in der damaligen Dichtung überall ausprägt. Gibt sie doch einem Weltzustande Ausdruck, der als furchtbare, schicksalhafte Notwendigkeit empfunden wird, zugleich aber immer durchkreuzt wird durch ein abenteuerlich Zufälliges, das seinen letzten Grund in der freien Willkür des Menschen hat. Um dies aus dem Geiste des Jahrhunderts recht zu verstehen, sollte man die philosophischen Untersuchungen der Zeit über fatum, fortuna und casus heranziehen (z. B. Suarez disp. 19 s. 11 und 12). Hier kann nur dieser Hinweis gegeben werden. —

Von den einfachen Affektionen (affectiones simplices oder unitae) sollen nur die entscheidenden, das Eine, Wahre und Gute besprochen werden. Zuerst also das Eine. Es ist, ohne Trennung in sich, mit dem Seienden vertauschbar, d. h. jedes Seiende ist eins und jedes Eine ist seiend. Es ist darum schwer von dem Seienden zu unterscheiden (C. M. I 175/169). Es darf ihm nichts hinzufügen, was nicht im Seienden selber läge, und doch muß es vom Seienden auch verschieden sein, da es doch nicht selber das Seiende ist. Diese Schwierigkeit wird dahin gelöst, daß der Begriff dem Seienden nichts Positives hinzufügen darf, da dieses sonst zusammengesetzt würde, während es doch gerade eins sein soll, nicht einmal ein positivum rationis (Schbl. I 1 c 4 n 16—19). Es bleibt also nur übrig, daß er etwas Negatives hinzufügt (ebd. n 24), das Seiende gleichsam von der negativen Kehrseite her bezeichnet, indem er nämlich seine Unteilbarkeit ausdrückt. So hatte schon Aristoteles

(l 10 c 1 p. 1052 b 16) das Eine definiert; und auch jetzt lautet die allgemein verbreitete Definition: unum est, quod in se indivisum est (J. M. Ex. 5 th 4, Part. 1 1 s 3 th 7). Für die Behandlung des Einen ist natürlich überhaupt das zehnte Buch der aristotelischen Metaphysik, für seine verschiedenen Bedeutungen daneben auch l 5 c 6 wichtig.

Von dieser bei den Lutherischen (und auch bei Suarez) üblichen Auffassung unterscheidet sich durchaus die bei Timpler, der das Eine, Wahre und Gute ja überhaupt nicht als einfache Affektionen anerkennt und daher Einheit und Vielfältigkeit gemeinsam behandelt (l 2 c 3). Seine Definition ist leider wieder nur eine Tautologie, so daß sie nichts abwirft: unitas est actus unius, quatenus est unum (th 3). Aber bezeichnend ist, daß er (pr 1) die unitas vielmehr als ein positives Attribut des Seienden, das ihm etwas Positives hinzufüge, bezeichnet, wofür er eine ganze Reihe von Gründen anführt, deren wichtigste folgende sind. Ein Seiendes sei um so vollkommener, je mehr es Eines ist, wie denn Gott das vollkommenste. Die Einheit sei auch die Ursache der Identität und Vielheit und könne daher nicht schlechter sein als diese. Und die reine Negation nehme kein Mehr oder Weniger an, während das einfache Seiende mehr eins ist als das zusammengesetzte. Aus all dem ist deutlich, daß Timpler die Einheit nicht als eine transzendente Bestimmung versteht, sondern als eine empirische, die ebenso wie irgendeine andere dem Seienden anhaftet und damit etwas Neues zu ihm hinzufügt.

Diesen Gründen wird von lutherischer Seite entgegengehalten, daß die Negation nicht als Privation verstanden werden dürfe, denn diese bedeute die Verneinung von etwas, was dem Gegenstande eigentlich zusteht, und dann würde die Vielheit dem Seienden ursprünglicher zukommen als die Einheit (Schbl. 1 1 c 4 n 25). Sonst wäre die Einheit in der Tat ein Mangel, und doch gilt, daß etwas um so vollkommener ist, je näher es der Einheit kommt (Gutke, Cont. 3 th 4).

Aristoteles l 10 c 1 unterscheidet eine vierfache Einheit, nämlich den natürlichen Zusammenhang, das Ganze, das Einzelne und das Allgemeine (p. 1052 a 34—36). Diese Unterscheidungen werden meistens hervorgehoben. Andere auch im Anschluß an Aristoteles bemerkte sind: die transzendentale und numerische Einheit (in der Metaphysik ist nur jene zu behandeln), das Eine per se und per accidens u. a. Wichtiger sind Bestimmungen der affectiones disjunctae, die aus dem Einen hergeleitet werden. Unter diesen finden sich einige, die für die ganze Denkweise dieser Metaphysik höchst be-

zeichnend sind. Nur sie sollen hier behandelt werden, nämlich das Ganze und seine Teile, das Universale und Singulare.

Der Begriff des G a n z e n spielt in dieser Philosophie eine erhebliche Rolle, ist doch nach Aristoteles jedes vollständige Seiende (ens completum) ein aus Stoff und Form gebildetes Ganzes. Es handelt sich hier also eigentlich um die Grundkategorie, unter der man die Wirklichkeit auffaßt, und um ein diese Denkart von der modernen besonders unterscheidendes Merkmal (vgl. oben S. 24). Wenn man allerdings mit den Auffassungen der heutigen Ganzheitslehre an die damaligen Darstellungen herangeht, so erlebt man öfter eine gewisse Enttäuschung, denn gerade der uns besonders wichtige Gedanke, daß das Ganze ein eigenes Prinzip hat, demzufolge es mehr ist als die Summe seiner Teile, wird nur selten berührt, wenn er auch den führenden Lehrern der Zeit wohl bekannt ist. Daß er sich nicht überall durchsetzt, hängt gewiß mit der vorwiegend analytischen Denkweise der Zeit zusammen, der es wichtiger ist, ein Ganzes in seine Teile zu zerlegen, als es aus diesen synthetisch aufzubauen. So wird denn als Ganzes einfach das bezeichnet, was Teile hat (totum est, quod continet partes, Schbl. 1 1 c 6 th 2). Und die dafür geltende Regel: pars est prior toto (St. I p. 2 disp. 11 reg. 2) kann ebenso verstanden werden. Aber Stahl stellt doch in gewissem Betracht diesem Satze auch den Gegensatz gegenüber: totum est prius parte. Denn der Ordnung naturae generantis nach ist ihm der Teil früher, der Ordnung naturae intendentis aber, d. h., wenn man auf den Zweck sieht, ist das Ganze früher, und erst recht selbstverständlich der Würde nach. Ordine cognitionis ist für die deutliche Erkenntnis der Teil früher, für die verworrene das Ganze (das Ziel der Erkenntnis ist eben die distinctio). Auch bei der Regel: totum est maius partibus (ebd. reg. 3) gilt es zu unterscheiden, nämlich ob alle zusammen und vereinigt genommen werden, oder jeder Teil für sich und getrennt. Im ersten Falle ist das Ganze nicht größer als die Teile, im zweiten aber wohl. Genauer unterscheidet hier noch J. Martini (Part. 1 1 s 4 q 2). Er behandelt die Frage, ob das Ganze sich realiter von den Teilen unterscheide und trennt dabei drei Fälle. Bezieht man das Ganze auf die einzelnen Teile, so unterscheidet es sich natürlich von jedem derselben, denn es enthält ja auch noch die andern. Bezieht man es aber auf alle Teile, ohne diese aber vereinigt zu denken, auch dann unterscheidet es sich realiter von ihnen, denn es fehlt ihnen noch die Vereinigung (unio), ohne die die Teile kein Ganzes bilden können. Nur wenn alle Teile zugleich und ver-

einigt genommen werden, dann besteht kein realer Unterschied mehr zu dem Ganzen. In demselben Sinne sagt Scheibler (l 1 c 6 n 86): addit totum partibus unionem essentialem (vgl. C. M. I 183/177, der das Ganze als multitudinis determinatio bezeichnet). Noch weiter geht Timpler (l 3 c 5 pr 2), der erklärt, daß sich das Ganze von seinen Teilen unterscheide, sowohl wenn sie divisim als auch wenn sie conjunctim genommen werden.

Arten des totum gibt C. Martini (I 184—87/178—81, II 158—160) nicht weniger als sechs an: 1. das perfectionale, weil etwas um so vollkommener ist, je weniger es in Teile zerfällt, 2. das essentiale, das Ganze aus Akt und Potenz, die die Essenz konstituieren, 3. das integrale, das seine Teile nach Art der Reihe (continuatio) enthält, 4. das potentiale, was verschiedene Potenzen hat wie die Seele, 5. das universale (Gattung) und 6. das numerale. Scheibler (l 1 c 6 n 22 ff.) unterscheidet nur noch drei, das essentiale, integrale und universale, wobei das numerale zum integralen gezogen wird. Auch dabei spielt die Frage herein, ob die Teile früher sind als das Ganze oder umgekehrt. Denn Stahl (I p 2 disp 11 reg 2 th 7 und 8) faßt die verschiedenen tota in zwei Gruppen zusammen, als aktuale (essentiale und integrale) und potentiale (universale). Bei dem aktualen sind die Teile früher, denn es wird von ihnen konstituiert, bei dem potentialen dagegen umgekehrt, denn hier konstituiert der umfassende Gattungsbegriff die ihm eingeordneten Arten.

So führt uns das Ganze zum Universalen, jenem für die Scholastik so ungemein wichtigen Begriff. Die Universalienlehre kann aber nicht vollständig behandelt werden, dazu müßte man über den hier gesteckten Umkreis hinaus auch in die Logik und Dialektik eingreifen, handelt es sich dabei doch um die Begriffsbildung, um Gattung, Art, Differenz. Besonders einflußreich war das in zahlreichen Auflagen verbreitete Buch von Fonseca, Institutiones dialecticae (zuerst Lissabon 1564, in Deutschland schon Köln 1567, worauf zahlreiche Kölner und Ingolstadter Drucke folgten), in dessen zweitem Buche das Universale ausführlich behandelt wird. Hier haben wir es nur mit der metaphysischen Seite zu tun.

Dem Universalen hat C. Martini in seiner ersten Darstellung (235—48/226—40) einen schönen Abschnitt gewidmet, den wir hier zugrunde legen. Er ist in der zweiten Darstellung merkwürdigerweise weggelassen (nur kurz berührt 166—68). Die von ihm und sonst verwandte Definition stammt abermals von Aristoteles (l 7 c 13 p. 1038 b 11): Allgemein ist, was seiner Natur nach mehreren

Dingen zukommen kann. C. Martini sagt, das Universale sei unum ad multa pertinens (235/226 f.; Schbl. 1 1 c 7 n 92: unum commune multis). Er unterscheidet dann das Universale in causando, in significando und in praedicando. Die beiden ersten können sich zwar universal auf mehreres beziehen, sind selber aber partikular. Nur das dritte kommt so in Frage, der Begriff, der von mehreren ausgesagt wird. Dies ist das Eine, quod aptum est, ut in pluribus insit (eine ebenfalls oft wiederholte Definition). Im strengen und eigentlichen Sinne umfaßt es nur univoca, doch kann es auch analoga umfassen (236—38/228—30).

Die eigentliche Frage, die sich nun hier erhebt, die berühmte Streitfrage des Mittelalters, ist die nach dem Sein dieser Universalien. C. Martini sagt darüber (239 f./230—32): es gibt eine eigene Einheit der universalen Gegenstände (res), die ihnen allein, insofern sie universal sind, zukommt. Denn dadurch ist das Universale, was es ist, und hat von daher seine Essenz, die es von dem Partikularen unterscheidet. Im Gegensatz zu den Nominales muß man schließen: universalia revera esse, adeoque res esse. Sie sind res und nicht bloße nomina. Denn die Nominales verwickeln sich in einen Widerspruch, da Namen keine universalia sein könnten, wenn sie nicht res universales wären; und vor allem würde es sonst gar keine Wissenschaft der Dinge geben, denn die Individuen sind unendlich oder kommen doch der Unendlichkeit nahe, so daß der Geist sie nicht fassen kann. Deshalb muß es notwendig ein gemeinsames Eines geben, dessen Erkenntnis die ihm eingeordneten Einzelnen einschließt. Und die Einzelnen sind veränderlich; um sie zu erkennen, muß man also etwas Beständiges und Dauerndes suchen, in dem sie übereinstimmen. Das ist das Universale, und darauf richtet sich jede Definition und jede Erkenntnis. Im folgenden (241—47/232—38) wird diese universale Einheit nach Fonseca von der numeralen und formalen (= essentialen) unterschieden. Dann (247 f./238—40) kommt Cornelius auf die wichtige Frage zurück, ob die Universalien vom Intellekt gemacht werden oder ob sie in den Dingen selber darin sind, und wenn dies, ob actu oder potentia. Seine Antwort darauf ist klar und eindeutig; sie liegt in der Linie des Thomismus. Wenn die Universalien vom Intellekt geschaffen würden, schlösse das vieles Widersinnige ein. Denn der Intellekt fügt die Begriffe den Dingen nicht an, sondern stellt sie so fest, wie er sie erkennt, und wandelt nur ihren modus ab, denn das Erkannte ist in der Erkenntnis nach Weise des Erkennenden, nicht nach Weise des Erkannten

(eine oft wiederholte Regel des Thomas). Der Intellekt stützt sich, wenn er Begriffe bildet, auf etwas Gemeinsames in den Dingen, sonst könnte er alles allem zuschreiben, und etwa Peter und den Kieselstein unter den Begriff des Lebendigen zusammenfassen. Es gibt also in den Dingen, denen der allgemeine Begriff beigelegt wird, eine allgemeine Natur, und diese ist actu in ihnen. Aber allerdings formaliter von ihnen abstrahiert wird sie erst durch den Intellekt, und so formaliter abstracta ab individuis besteht sie nicht außerhalb des Geistes. Jene natura universalis ist also actu in den Dingen, die forma universalis aber existiert nicht außer dem Geiste, sondern kommt erst durch diesen zustande.

Die Unterscheidung, die Cornelius hier gebraucht, ist für die Zeit nicht leicht durchzuführen, da man gewohnt ist, den Begriff der Natur dem der Essenz und damit der Form sehr nahe zu rücken [1]. So leugnet schon J. Martini (Ex. 6 th 8), daß die universalitas sich actu in den Dingen befände, sie komme vielmehr erst durch den Intellekt zustande. Dagegen gebe es in den Dingen wahrhaft das universale in potentia, und dies praebet intellectui fundamentum, ut illam (sc. universalitatem actualem) possit concipere et formare (th 8 n 15). Dies ist dann die im allgemeinen vorgetragene Lehre, nämlich daß die Universalien zwar real in den Dingen sind, actu aber erst durch die Tätigkeit des Denkens zustande kommen (z. B. Schbl. I 1 c 7 n 116—130; Gutke, Cont. 6 q 1, Ex. ep. 17 th 1; Combach Met. I 1 c 21; Jacchaeus Inst. I 2 c 8).

Nur Stahl hat sich unter Berufung auf eine damals viel erwogene Abhandlung des Monlorius, De universis (1569, in Deutschland 1593) gegen diese Ansicht erklärt und die schärfere Auffassung des C. Martini, der wohl auch schon den Gründen des Monlorius gerecht werden wollte, erneuert und gesteigert (II c 34). Nach Stahl ist das Universale nicht nur actu, sondern sogar formaliter in den Dingen und unabhängig von der Tätigkeit des Intellekts. Auf die scharfsinnigen Beweise, durch die Monlorius (c 5—6) nachweisen will, daß zur natura universa (diesen Ausdruck hat Cornelius sichtlich von ihm übernommen) zweierlei gehöre, nämlich unitas und communitas, und daß beides in den Dingen unabhängig von der Tätigkeit des Intellekts sei, kann hier nicht eingegangen werden. In Deutschland

---

1) Natura vocatur essentia per ordinem ad operandum (Schbl. I 1 c 2 n 25). Natura sumitur dupliciter 1. pro essentia rei, 2. ut importat peculiarem modum operandi (St. II c 38 am Ende).



ist ihm im allgemeinen nur Stahl und dessen Schule gefolgt (z. B. Musaeus, Inst. c 32, doch auch Rixner, Comp. met. diss 18 th 9).

So erfolgen diese Auseinandersetzungen eigentlich nur zwischen den Reales (dies sah auch Werenberg Ex. 16 th 5, der mehrere Streitpunkte erwähnt); in der realistischen Auffassung sind alle einig, sogar der Eigenbrötler Timpler (l 1 c 3 pr 18). Unter den zahlreichen deutschen Metaphysikern der Zeit ist mir nur ein einziger wirklicher Nominalist begegnet, Werner Capella (Met. copiae-cornu l 7 q 11), aber er ist überhaupt ein Außenseiter. Auch die platonische Auffassung, die den Universalien ein eigenes Dasein vor den Dingen zugesteht, wird allgemein abgelehnt. Ante rem sind sie nur als Gedanken Gottes im göttlichen Geiste (in diesem Sinne verteidigt von Slevogt, De universali ante rem th 6).

Der Gegenbegriff des Universalen, das Singulare, wird definiert als das, quod est hic et nunc vel quod non est commune multis (Schbl. l 1 c 7 th 2). Da das Universale die Essenz ist, die Existenz aber nur dem Einzelwesen zukommt, so fragt sich, wie dieses entsteht, d. h. was das Prinzip der Individuation ist. Darauf einige Antworten. Mit Zabarella wird gelehrt, es sei die letzte Form, die spezifische Form, wie sie die Existenz konstituiert, verbunden mit Materie (C. M. I 303—6/292—96; J. M. Part. l 1 s 4 q 12). Andere sagen, es sei forma cum materia (Schbl. l 1 c 7 n 75; Gutke, Ex. ep. 17 th 3), oder setzen es als ipsa natura rei dem principium essendi gleich (Schbl. l 2 c 21). Stahl sagt mit Durandus, es sei für die zusammengesetzten Substanzen haec materia und haec forma (II c 35). Endlich bestimmt es Leibniz in seiner Jugendschrift als entitas tota, was aber mit Stahl übereinstimme und besonders den Vorteil habe, daß nicht verschiedene Prinzipien für die reinen Geister und die Körper angenommen werden müßten (§ 3—4). Nach Keckermann (l 1 c 2) ist die Existenz das Prinzip der Singularität, wie die Essenz das der Universalität; die Existenz aber ist die Essenz determinata ad certum tempus et locum: also Raum und Zeit als Prinzip der Individuation, wie später bei dem zweiten Danziger Philosophen, Schopenhauer.

Auf die Lehre vom Einen folgt die vom Wahren. Auch dies kommt ungeteilt allem Seienden zu, und der Satz ens et verum convertuntur ist eine wichtige Regel. Dafür ist es auch hier nötig, daß das Wahre dem Seienden nichts Neues hinzufüge, sonst wären sie nicht gleich; anderseits soll es aber doch eine Bestimmung am Seienden sein, muß sich also auch von ihm unterscheiden. Diese Schwie-

rigkeit wird hier dahin gelöst, daß es zwar dem inneren Wesen des Seienden nichts hinzufügt — dies bringt es vielmehr gerade zum Ausdruck —, wohl aber das Seiende in einer bestimmten äußeren Beziehung betrachtet, nämlich in Beziehung auf den Intellekt.

Und so wird das Wahre bestimmt als die conformitas rei et intellectus (C. M. I 250/242; Schbl. I 1 c 9 th 2), als die congruentia rei cum intellectu (J. M. Ex. 10 th 1; Schbl. I 2 c 2). Die zweite Formel ist vielleicht noch bezeichnender. Uns würde es näher liegen, zu sagen: congruentia intellectus cum rei. Auch dies fehlt daneben nicht (C. M. II 212), wird aber auf den geschaffenen Intellekt eingeschränkt. Allgemein gilt für die Scholastik nur der umgekehrte Satz, denn die Grundlage der Wahrheit liegt ihr durchaus in der Sache. Das Seiende selber ist wahr, es wird dazu nicht erst in der Auffassung des Intellekts. Unumquodque, uti est, ita verum est wird gern nach Aristoteles I 2 c 1 angeführt (z. B. Sch. I 2 c 2 ax 1; C. p 1 tr 2 c 5 por 7), und umgekehrt: ens est quidquid verum est (W. Nomencl. met. tit 1; vgl. Gutke, Cont. 4 ax 7 und 12). Sapientia datur in rerum natura (Lippe, Met. proleg. ax 1). Ist doch das Seiende, das mit dem Wahren vertauscht werden kann, durchaus das ens reale, von dem die Metaphysik allein handelt, nicht etwa das ens rationis, von dem es vielmehr nicht gilt, da zu ihm auch die Erdichtungen gehören. Deshalb werden auch die notiones secundae jedenfalls zunächst ausgeschlossen, denn sie sind complexa und darum mit dem Seienden nicht vertauschbar, sondern jener Satz gilt ursprünglich nur für die notiones primae, die einfache Auffassung der Dinge, bei denen es keine Falschheit, sondern nur Unwissenheit gibt (C. M. I 250—53/242—44), von den notiones secundae erst auf Grund dieser (J. M. Ex. 10 th 3) [1]). Er gilt allein für die transzendentale Wahrheit, während es bei der logischen selbstverständlich auch Falschheit gibt (J. M. Ex. 10 th 2).

Darum kann die Wahrheit auch noch in einer andern Weise bestimmt werden, die aus dem Seienden selber genommen ist, nämlich als conformitas rei cum propria et prima ipsius mensura (C. M. I 258/249). Dies sind die rationes formales, welche die essentia ausmachen, und so ist die Wahrheit auch selber nichts anderes als die Essenz, bei der nur auch (ähnlich wie beim Einen) etwas Negatives hervorgehoben wird, indem nämlich der bloße Schein verneint wird.

1) Anderseits bedarf es allerdings auch besonderer Begründung, daß es Wahrheit nicht nur in der Zusammensetzung und Teilung gibt, sondern auch in den einfachen Vorstellungen (J. M. Part. 1 1 s 5 q 3).



Veritas est nihil aliud, quam essentia, ut carens fictione, vel non habens solum apparentiam (Schbl. I 1 c 9 n 23). Veritas est conformitas entis cum suo archetypo (T. I 2 c 8 th 3). Veritas rei est congruentia cum suis principiis (Maccovius Met. I 1 c 7; ähnlich Burgersdijk, Inst. I 1 c 18 th 9). Veritas entitativa est convenientia essentiae enti inesse debitae (Rudrauff, Inst. p 1 s 1 c 2 th 2).

Wenn damit die Wahrheit noch deutlicher in das Ding selber verlegt wird, so vereinigt sich das für die damalige Auffassung leichter als für unsere mit der ersten Bestimmung. Denn bei dem Intellekt, zu dem das Seiende in der Wahrheit in Beziehung tritt, denkt man keineswegs nur an den menschlichen, sondern mindestens ebensosehr, wenn nicht zuerst, an den göttlichen. Arnisaeus (Epitome 1606, S. 166—69) sagt ausdrücklich, daß die Wahrheit extra mentem in re die conformitas zum göttlichen Geiste sei (vgl. C. M. I 258/249; W. disp. 7 th 6). Die Beziehung auf den göttlichen Geist wird von manchen auch allein hervorgehoben (C. p 1 tr 2 c 5 th 2; Gutke, Cont. 4 th 9; Ex. ep. 6 II). Er hat die Dinge geschaffen, indem er ihnen ihre Essenz mitteilte, und diese Beziehung ihres Wesens auf den göttlichen Intellekt ist die ihnen einwohnende Wahrheit. So sagt Keckermann (I 1 c 3): Veritas est modus entis, per quem ens congruit cum intellectu et mente divina, simulque cum essentia sua. Auf die Frage daher, ob beim Wahren die Sache dem Intellekt oder der Intellekt der Sache angepaßt wird, ist zu sagen, daß jenes bei den künstlichen [1]), dies bei den natürlichen Dingen der Fall ist; jenes bei den natürlichen Dingen nur mit Bezug auf den göttlichen Intellekt (C. M. I 256 f./247 f.). Intellectus humanus mensuratur a rebus, intellectus divinus mensurat res, ist ein oft angeführter Satz (Gutke, Cont. 4 ax 2; Scharf, Th. tr. disp. 7 ax 13). Der göttliche Intellekt ist norma omnis veritatis (Gutke, Ex. ep. 6 II 3; Scharf, Th. tr. disp. 7 th 52). Dreier (Sapientia disp. 2 § 1) sagt mit Platon, daß Gott das Maß aller Dinge sei.

Ens et verum convertuntur sagt übrigens in der Sprache der Scholastik ganz das gleiche, was Hegel in seinem berühmten Satze ausspricht: Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig. Wörtlich übersetzt (reale et rationale convertuntur) würde ihn die Scholastik allerdings gar nicht anerkennen, weil das rationale bei ihr eine ganz andere Bedeutung hat.

Es folgen auch hier einige Unterscheidungen, die wir nach J. Mar-

1) Bei C. M. II 216 f. etwas eingeschränkt.

tinis Partitiones durchsprechen können (l 1 s 5). Die Wahrheit kann dreifach betrachtet werden, directive, d. h., um zu ihr als Ziel hinzuleiten, in der Logik; in actu exercito oder material, indem man von der Wahrheit Gebrauch macht, in allen Wissenschaften; und endlich in actu signato oder formal, wenn der Begriff der Wahrheit selber bezeichnet und untersucht wird, in der Metaphysik (th 2). Die Wahrheit ist incomplexa als Wahrheit des Dinges selbst, als Übereinstimmung mit dem göttlichen Intellekt oder den Prinzipien, aus denen es entstanden ist, und complexa als Wahrheit von Sätzen (th 4—6). Mit jener hat es die prima mentis operatio zu tun, mit dieser die secunda (J. M. Ex. 10 th 3). Mit Bezug auf ihr Subjekt (ihren Träger) ist die Wahrheit dreifach, sie ist nämlich in rebus als ihre Grundlage, in den Vorstellungen des Geistes als in ihrem Bilde und in Stimme und Schrift als in ihrem äußeren Zeichen (J. M. Part. 1 1 s 5 th 10), was sonst auch als veritas in essendo, in cognoscendo und in significando bezeichnet wird (z. B. C. p 1 tr 2 c 5 th 1).

Die Falschheit kann nach Ansicht der lutherischen Metaphysiker, die hierin mit Suarez übereinstimmen, nicht den Dingen selber zukommen, denn deren Wesen ist ja durch den göttlichen Intellekt bestimmt, der immer wahr sein muß. Ihr Grund ist also allein die menschliche Auffassung, und zwar in der Trennung und Verknüpfung der Vorstellungen (J. M. Part. 1 1 s 5 q 8—14). Man widerspricht daher lebhaft Timpler, der Wahrheit und Falschheit als disjunkte Attribute dem Seienden in gleicher Weise zugeschrieben hatte (l 2 c 8).

Für die objektive Auffassung der Wahrheit ist schließlich noch der oft angeführte Satz bezeichnend: Antiquissimum quodque verissimum (Gutke, Cont. 4 ax 4; Sch. 1 2 c 2 ax 7; C. p 1 tr 2 c 5 por 4), denn das schlechthin älteste ist die Schöpfung, also die damals von Gott in die Dinge gelegte Wahrheit.

Die Behandlung des G u t e n entspricht in vieler Hinsicht der des Wahren, ist es doch auch eine Affektion, die ungetrennt mit dem Seienden vertauscht werden kann. Alles Seiende ist also gut und alles Gute ist seiend (J. M. Part. 1 1 s 6 th 2; Schbl. 1 1 c 10 n 64); es ist eine adaequata entis affectio (W. Ex. 8 th 4; Schbl. a. a. O. n 52—57). Dahin gehören die Axiome: Omne, quod est, in quantum est, bonum est und In quantum quid deficit in esse, in tantum est malum (Sch. 1 2 c 3 ax 1 und 5).

Deshalb kann auch das Gute dem Seienden nichts Reales und

Positives hinzufügen, sondern nur eine Beziehung, und zwar die Beziehung auf den Willen, wie das Wahre die Beziehung auf den Intellekt (C. M. I 261—64/252—55; Schbl. l 1 c 10 n 36—51). Es ist daher die conformitas rei et voluntatis (Schbl. ebd. th 2). Und da man auch hier zuerst an den göttlichen Intellekt denkt, so wird es auch als conformitas rei cum voluntate divina bezeichnet (C. p 1 tr 2 c 6 th 1). Gut ist, was alle erstreben (W. Ex. 8 th 1).

Damit ist aber, ähnlich wie beim Wahren, auch eine innere Eigenschaft des Seienden selber bezeichnet. Wir begehren nämlich das, was uns entspricht, und gut für ein Ding ist das ihm Entsprechende (C. M. I 266/257). Das Gute kann so bezeichnet werden als perfectio enti conveniens (J. M. Ex. 10 th 5) oder einfach als entis perfectio (Nolle, Trias schol. met. l 1 c 10), als perfectio rei inesse debita (Rudrauff, Inst. p 1 s 1 c 3 th 2). Für Scheibler ist diese Definition allerdings nicht annehmbar, da er zwischen bonitas und perfectio unterscheidet (l 1 c 10 n 29—32) und daher die Bestimmung, daß an der Essenz nichts fehlen darf, die sonst dem bonum entspricht, für das perfectum aufspart (l 1 c 11 th 2). Das Gute schlechthin, das transzendentale Gute, wird wohl auch einfach als congruentia bezeichnet (J. M. Part. l 1 s 6 th 7), oder als convenientia entis cum propria sua natura (Schbl. l 2 c 3).

Selbstverständlich gilt diese Bestimmung, nach der alles Seiende gut ist und dem Guten daher gar kein Böses gegenübersteht, nur für dies transzendentale Gute, von dem andere Arten sorgfältig zu unterscheiden sind [1]). Insbesondere muß davon das natürliche und das moralische Gute unterschieden werden, die gewissermaßen eingeordnete Gestalten des transzendentalen Guten sind und, weil sie nicht das Seiende überhaupt, sondern dasselbe nur in bestimmter Hinsicht betreffen, selbstverständlich auch den Gegensatz zulassen. Timpler, der (l 2 c 9) das Gute wie das Wahre zu den disjunkten Affektionen rechnet und der Gutheit daher von vornherein die Bosheit gegenüberstellt, erhebt sich nicht über diesen Bereich des endlichen Guten. Während das Seiende als Seiendes in seiner Wesen-

1) Wie fremd diese Gegankengänge selbst katholischen Forschern heute geworden sind, geht etwas drastisch aus der Tatsache hervor, daß kürzlich ein katholischer Philosoph den Satz ens et bonum convertuntur mit dem Hinweis auf Krankheiten, die doch seien, aber nichts Gutes, glaubte widerlegen zu können. Im Sinne jener Zeit hätte er da noch nachdrücklicher an die Sünde erinnern können. Ehe man so banale Einwände macht, sollte man sich doch einen Augenblick überlegen, ob derartiges wirklich diesen scharfsinnigen alten Lehrern hätte entgehen können.

heit vollendet und darum schlechthin gut ist, handelt es sich hier nur um eine bedingte Vollendung, die mehr oder weniger statt hat. So wird die bonitas naturalis bestimmt als forma sive actus perficiens secundum naturam subjecti (C. M. I 267/257) oder als congruentia quaedam naturae (J. M. Ex. 10 th 7; Part. I 1 s 6 th 8); die bonitas moralis als forma sive actus perficiens secundum rectam agendi rationem (C. M. I 267/258), oder als perfectio actus cum recta ratione (J. M. Ex. 10 th 7; Part. I 1 s 6 th 9). Ihnen steht das malum als die privatio perfectionis debitae inesse gegenüber (J. M. Ex. 10 th 10; Part. I 1 s 6 th 31). Von Timpler seien folgende Bestimmungen angeführt: Naturalis bonitas est convenientia entis cum regula creationis (l 2 c 9 th 12), moralis bonitas est convenientia entis cum lege morali (ebd. th 19), artificialis bonitas est convenientia entis cum regula artis (ebd. th 26).

d) Die Arten des Seienden.

Auf die Lehre von den Zuständen des Seienden folgt die von den Arten (species) desselben; und zwar wird sie fast immer einem speziellen Teile zugewiesen. Er hat seinem Inhalte nach eigentlich immer den gleichen Aufbau, und so große Unterschiede, wie sie sich im allgemeinen Teil bei der Bewertung und Anordnung der Affektionen zeigten, gibt es hier nicht. Unterschiede, und zwar tiefgreifende, entstehen nur dadurch, daß einer oder der andere Abschnitt des Teils, manchmal überhaupt der ganze Teil, weggelassen wird.

Die Hauptgliederung liegt hier von vornherein fest, und zwar folgt sie der aristotelischen Schrift über die Kategorien, wobei von diesen die erste, die Substanz, allen übrigen als ihren Akzidenzen gegenübergestellt wird [1]). Und so sind Substanz und Akzidens die species entis, die Entfaltung dieser beiden Begriffe ist der Inhalt des speziellen Teils. Dabei zeigt sich ein nicht unwesentlicher Unterschied zu Suarez. Dieser teilt nämlich die Arten zuerst in das unendliche und das endliche Seiende, und läßt die Trennung von Substanz und Akzidens nur für das endliche Seiende gelten. Primär ist ihm also der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf und nicht der von Substanz und Akzidens. Die deutschen Metaphysiker dagegen nehmen von diesem ihre Haupteinteilung. Selbst Scheibler,

1) Für die Lehre von der Substanz sind inhaltlich natürlich noch mehr maßgebend die Bücher der Metaphysik, nämlich l 8—9 für die stoffliche und l 12 für die unstoffliche Substanz.

der sicher in nicht wenigem Suarez folgt, weicht an dieser Stelle von ihm ab. Ich erinnere mich aus der ganzen deutschen metaphysischen Literatur nur eines Buches, das hierin Suarez folgt, nämlich Jakob Martinis Partitiones. Aber er legt diesem Werke ja überhaupt ganz Suarez' Gliederung zugrunde (vgl. oben S. 108). Gefolgt ist ihm darin niemand. Innerhalb der Lehre von der S u b s t a n z entfaltet sich dann mehr oder weniger ausführlich, was man später die pneumatica nennt, die Lehre von Gott, den Engeln und der anima separata. Bei manchen, wie bei Scheibler und seinen Nachfolgern Ebel und Rudrauff, überwiegt dabei das theologische Interesse so stark, daß sie sich ganz auf diese Fragen beschränken und die körperliche Substanz überhaupt nicht behandeln. Andere dagegen, wie Timpler (l 4 c 6) und später Calov (p 2 tr 2 c 3), behandeln auch den Körper.

Betrachtet man diesen Teil in einem Lehrbuch wie dem weithin maßgebenden Scheiblers, so ist es freilich deutlich, daß hier das Interesse an den „pneumatischen" Gegenständen, d. h. das religiöse, das rein philosophische stark zurückgedrängt hat. Die Substanzenlehre wird ganz auf Gott ausgerichtet, mit dessen Begriff dann die der Engel und der Seele zusammenhängen. Die natürliche Theologie wird ein wesentlicher Bestandteil der Metaphysik. Man kann begreifen, daß sie von ausgesprochen philosophischen Köpfen, die auf eine strengere Scheidung der Gebiete Wert legten, als ein Fremdkörper empfunden wurde. Vorangegangen waren hier die Reformierten Göckel, Keckermann und Alsted, welche die theologischen Begriffe ganz wegließen und die Metaphysik so als eine reine Ontologie entwickelten. C. Martini folgte ihnen in seiner zweiten Darstellung, während er sie in der ersten nur deshalb hier mit behandelte, weil so wenig aus reiner Vernunft über sie ausgemacht werden könne. Als diese Fragen sich dann aber, etwa bei Scheibler, zu einem großen Gebiet auswuchsen, lag es nahe, sie zu einer selbständigen Wissenschaft zu machen. Darin ist sogar Scheibler selber vorangegangen, indem er 1621 eine Theologia naturalis et angelographia veröffentlichte, weil ihm diese Gebiete in seiner Epitome zu kurz weggekommen waren (Epist. ad lect.). Ganz aus der Metaphysik hinausverlegt hat sie dann Scharf, dessen Pneumatik 1629 erschien, und dem andere folgten.

Das ist dann allerdings für die erste Hälfte des speziellen Teils eine starke Blutsentziehung, zumal die Lehre vom Körper schon längst der Physik als einer selbständigen Wissenschaft zugehörte

und meistens gar nicht behandelt wurde. Immerhin brauchte der spezielle Teil deshalb nicht ganz aufgegeben zu werden, da die allgemeine Lehre von der Substanz ja immer ein wichtiges und echtes Problem der Metaphysik bleibt. Es konnte ihm auch ein lehrreicher, sogar für die Theologie wichtiger Gehalt bleiben, wenn die verschiedenen Stufen des substantiellen Seins (die gradus subsistentiae C. p 2 tr 1 c 3) behandelt werden, wie suppositum, hypostasis, persona u. a., die ja auch beim Begriff der Trinität eine Rolle spielen. Scheibler hatte sie schon einleitend erörtert (I 2 c 2 n 39—98); bei Scharf (I 3 c 1) und Calov (p 2 tr 1 c 3—5) bilden sie dann den Hauptinhalt. Der spezielle Teil ist damit auf die allgemeinen metaphysischen Begriffe Substanz und Akzidens eingeschränkt, allerdings gegenüber dem weit ausholenden allgemeinen Teile ein etwas dürftiger Inhalt, und schon seinem Umfange nach schrumpft er daher erheblich zusammen. Wenn nun noch, wie wir gleich sehen werden, auch sein Anspruch auf die Akzidenzen zweifelhaft wird, dann lag es nahe, ihn ganz fortfallen zu lassen. Das tat Stahl, und seine Anhänger sind ihm darin gefolgt [1]).

Noch weniger ist über die zweite Hälfte dieses Teils zu sagen, der die Lehre von den Akzidenzen enthält. Sie ist ganz auf Aristoteles' Schrift über die Kategorien aufgebaut. Man läßt daher auf die Substanz die neun übrigen Kategorien folgen, manchmal in etwas anderer Reihenfolge als dort, aber kaum je andere. Der einzige, nicht sehr bemerkenswerte Unterschied liegt darin, daß manche einen Teil derselben auslassen, manche sich auch mit der allgemeinen Erörterung über das Wesen der Akzidenzen begnügen.

Nun war aber auch die Stellung der Akzidenzen in dem speziellen Teile nicht sehr gesichert. Sie pflegten ja als Formen der Aussage auch in der Logik behandelt zu werden, wie denn die Schrift über die Kategorien innerhalb des aristotelischen Organons überliefert ist. Schon C. Martini ließ sie deshalb weg, da sie ja in der Logik ausführlich behandelt würden, und er keine Lust habe, „den Kohl wieder aufzukochen" (I 326/315). Immerhin fügt er hinzu, daß die Metaphysik der eigentliche Ort für diese Lehre sei, und der Logiker, was er darüber vortrage, von ihr nur zu Lehen besitze. Man begreift, daß wenn das Recht des speziellen Teils nach Ausscheiden der Pneuma-

1) Schon Gutke hat in seinen beiden Darstellungen der Metaphysik nur den allgemeinen Teil behandelt. Aber er machte keine Prinzipienfrage daraus und kündigte am Ende seiner Contemplationes einen speziellen Teil an, der aber nicht erschienen ist.

tik weiter unsicher wurde, man ohne Bedenken auch auf die Lehre von den Akzidenzen hier verzichtete. Das tat Stahl, nach dem sie in die Logik gehörten und dort behandelt würden (Posners Vorrede zu Stahls Instit. 1664). Auch bei seinen Anhängern ist die Lehre von den Akzidenzen entweder weggefallen oder ganz verkümmert. Bei Veltheim z. B. werden dem speziellen Teile von 1896 Seiten nur acht eingeräumt.

Dies Verschwinden oder Verkümmern des speziellen Teils, dessen Gehalt in andere Wissenschaften (Pneumatik, Physik, Logik) hinübergleitet, ist aber um so bemerkenswerter, als man ihn von vornherein bei unabhängiger Beurteilung als sehr fragwürdig bezeichnen muß. Das Hauptbedenken gegen ihn, das sicherlich, wenn auch unausgesprochen, zu seinem Verschwinden mitwirkte, liegt nämlich darin, daß sein Recht gegenüber dem ersten, allgemeinen Teile nicht ganz einzusehen ist. Dieser handelt vom ens, und zwar vom ens reale, und seinen Attributen, der zweite von der Substanz und deren Akzidenzen. Ist das nicht eigentlich zweimal dasselbe Thema? Die Substanz wird definiert als ens per se subsistens (Schbl. I 2 c 1 th 4), das ens reale aber als ein solches, das sein Sein von Natur und außer dem Intellekt hat (C. M. I 15/14; J. M. Part. I 1 s 2 th 15). Timpler, der die Substanz ebenso definiert (I 4 c 1 th 4), bezeichnet (I 1 c 3 th 3) das ens reale als ein solches, quod per essentiam suam reipsa etiam citra mentis cogitationem existere aptum est. Man wird nicht leugnen können, daß diese Definitionen beide Begriffe einander nahe rücken. Manchmal wird auch die Substanz in completa und incompleta unterschieden (C. M. 288 f./279), wie sonst das ens (s. o. S. 185). Ebenso ähneln einander die allgemeinen Bestimmungen für die Affektionen und die Akzidenzen: Affectiones entis sunt, quae ad essentiam consequuntur (Schbl. I 1 c 3 th 2); accidens est ens extraessentialiter afficiens substantiam (ebd. I 2 c 6 th 2). Schon Keckermann führte daher (p 1 c 2) geradezu den Begriff der Substanz für den des ens ein und sah in Essenz und Existenz ihre Prinzipien, in dem Einen, Wahren und Guten ihre modi. Scheibler teilt in seinem Sentenzenbuche das Seiende gleich in Substanz und Akzidenz und baut so beide in die Lehre vom Seienden ein.

Ja die Begriffe Substanz und Akzidens werden eigentlich noch mehrfach im allgemeinen Teile nahe berührt. So gehört zu den immer hervorgehobenen Unterscheidungen des ens auch die in ens per se und ens per accidens. Gewiß wird das ens per se in verschiedener Bedeutung gebraucht. Aber wenn es definiert wird als ens, quod

habet causam per se (J. M. Part. I 1 s 2 th 22), so kommt das der Substanz sehr nahe; und Scharf läßt es in einer Bedeutung überhaupt mit ihr zusammenfallen (I 1 c 2). Akzidens und ens per accidens sind zunächst nicht dasselbe; Größe ist ein ens accidens, daß ein bestimmter Mensch groß ist, ein ens per accidens, aber nahe stehen sie sich doch, und es scheint nicht gerechtfertigt, sie so ganz auseinanderzureißen. Noch näher steht jener Unterscheidung die in subjectum und adjunctum, wenn es heißt: Subjectum est ens respectivum, cui aliquid adjungitur und adjunctum est ens respectivum, quod alicui adjungitur (Schbl. I 1 c 23 th 2—3); und besonders, wenn die Substanz definiert wird: Quod non sit in alio ut in subjecto (C. M. I 288/278). Bei der Lehre von den Ursachen erscheint die Form als substantielle und akzidentielle (z. B. Timpler I 3 c 2 pr 65; C. M. I 127 f./123; Schbl. I 1 c 22 n 249—55), so daß Substanz und Akzidens noch einmal als Arten der Form auftreten.

Insbesondere aber ist es deutlich, daß die Akzidenzen in der Hauptsache schon im allgemeinen Teile als Affektionen erscheinen, nur unter anderem Namen und manchmal kaum dies. Geschichtlich hat das seinen Grund vor allem darin, daß die Lehre von den Akzidenzen auf Aristoteles' Schrift über die Kategorien aufgebaut ist, die Lehre von den Affektionen dagegen auf dem fünften Buche der Metaphysik. Diese doppelte Behandlung der Grundbestimmungen des Seienden führt schon bei Aristoteles zu manchen Unstimmigkeiten und muß aus der uns heute besser bekannten Eigenart seiner Schriften erklärt werden. In den deutschen Metaphysiken wird so die Quantität schon beim unum besprochen und ist in der Tat von dem unum numerale und integrale nicht zu trennen. Die Qualität umfaßt im Grunde sämtliche Affektionen, denn sie alle sind Qualitäten. Insbesondere gehört sie zur Lehre von Potenz und Akt, und es ist kein Zufall, daß so verschiedene Denker wie Suarez und Timpler die Lehre von der Potenz bei der Besprechung der Qualität entwickeln. Die Relation ist zur Ordnung der Affektionen unentbehrlich, da ja eine wichtige Gruppe, zu der vor allem Prinzip und Ursache gehören, bei Timpler wie bei Scheibler mit Recht als attributa respectiva behandelt werden. Actio und passio sind schon in Akt und Potenz vorhanden; quando gehört zur duratio oder zu dem prior und posterior; ubi ist von der ubietas nicht zu scheiden. An sie oder an Timplers localitas (I 2 c 5) kann man auch bei situs und habitus denken, zumal wenn nach Scheibler (I 2 c 15 th 2) der

habitus als Nachbarschaft (adjacentia) eines Körpers beim andern verstanden wird.

Wenn man all diese Schwierigkeiten bedenkt, die dem speziellen Teile anhaften, seinen Mangel an Einheitlichkeit und an bestimmter Abgrenzung gegenüber dem allgemeinen, so muß man sich eigentlich über seine Langlebigkeit wundern. Noch gegen Ende des Jahrhunderts finden wir ihn etwa in Rudrauffs Institutionen ohne jeden Abstrich vorgetragen. So groß war die Macht der Überlieferung. Trotzdem kann sie ihm nicht allein eine so zähe Lebensdauer gegeben haben. Es müssen auch sachliche Gründe dafür vorhanden gewesen sein, daß man glaubte, nicht auf ihn verzichten zu können. Und worin diese bestanden, läßt sich wohl erkennen. Die metaphysische Lehre von Substanz und Akzidens hat neben der des ersten Teils vom Seienden und seinen Affektionen kein eigenes Recht. Was hier etwa über das im ersten Teile Vorgetragene hinaus noch zu sagen wäre, ließe sich leicht in diesem unterbringen. Umgekehrt trägt Keckermann schon frühzeitig die ganze Metaphysik nach der Gliederung in Substanz und Akzidens vor und fügte in diesen Rahmen die Lehre vom Seienden. Gewiß bleibt das vereinzelt, aber daß es möglich war, beweist, daß die Grenzen hier verfließen.

Aber die Frage des speziellen Teils nach den Arten des Seienden ist natürlich notwendig und erheischt eine Antwort. Ihre berechtigte Antwort aber liegt nicht in den zur Obereinteilung verwandten Begriffen Substanz und Akzidens, sondern vielmehr in den Unterteilen der Lehre von der Substanz. Hier werden die Arten der Substanz dargelegt, die gar nichts anderes sind als die Arten des Seienden, da das ens per se reale, mit dem es die Metaphysik zu tun hat, sich, wie wir gesehen haben, sinnvoll kaum von der Substanz unterscheiden läßt. Es sind das also die Teile, die von der strengen, besonders durch Stahl vertretenen Richtung aus der Metaphysik hinausgedrängt wurden, um an besondere Wissenschaften überzugehen, die Lehre von den Geistern an die Pneumatik, die Lehre von den Körpern an die Physik. Gerade die Tatsache, daß die Lehre von den Geistern eine ganz neue Wissenschaft aus sich erzeugen konnte, beweist, welch starkes Eigengewicht dieser Teil hatte. Wenn die Lehre von den Körpern innerhalb der Metaphysik nicht so entwickelt worden ist, ja meistens ganz wegblieb, so hängt das zweifellos mit dem theologischen Interesse zusammen, das sich an die Lehre von den Geistern heftete und der Lehre von den Körpern fehlte. Für diese war seit dem Altertum die eigene Wissenschaft der Physik vorhanden,

während die Lehre von den Geistern eben wegen ihrer theologischen Bedeutung bis in diese Zeit bei der Metaphysik Unterkunft suchte und sich erst damals verselbständigte. Sachlich kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß, was man damals unter Physik verstand, ebensogut wie die pneumatischen Begriffe, in der Metaphysik hätte behandelt werden können.

Uns scheint diese Zusammenstellung von Theologie, was die Pneumatik doch hauptsächlich ist, und Physik etwas fremd; jener Zeit lag sie bedeutend näher. Denn die für den Aufbau der Lehre von der Substanz maßgebende Einteilung ist die in Geist und Körper oder auch in immaterielle und materielle Substanzen (z. B. Schbl. I 2 c 2 n 99—135). Einen Übergang bildet die Lehre von der forma substantialis, weil diese zwar an sich immateriell ist, aber bestimmt, sich dem Körper einzubilden. Deshalb kann sie auch mit der Lehre von der Seele verbunden werden, so bei Timpler, der auch hier mehr realistisch-empirisch denkt. Bei ihm ist daher (I 4 c 2—6) die Lehre von der Substanz voll entfaltet. Er teilt sie zuerst in die ungeschaffene und geschaffene, behandelt dort Gott und teilt diese wieder in die drei Stufen der Engel (reine Geister), der substantiellen Formen (Seele) und der Körper. Die lutherischen Metaphysiker richten diesen Teil dagegen ganz auf die Theologie aus, indem sie die Lehre von den Formen und vom Körper weglassen und nur von Gott, den Engeln und der anima separata handeln. Nach Scheibler z. B. hat die Metaphysik nur die praecognita der Lehre von den Körpern zu erörtern, nämlich die Fragen, was ein Körper ist und ob es ihn gibt; das übrige bleibt der Physik überlassen (I 2 c 2 n 104—9). Diese ungleichmäßige Behandlung der Lehre vom Geist und der vom Körper mußte ebenfalls dahin drängen, auch für jene eine selbständige Wissenschaft auszubilden.

Auf den Einzelinhalt dieser Teile kann hier nicht eingegangen werden, um so weniger als er ja mehr und mehr aus der Metaphysik hinauswächst. Die Ausbildung der natürlichen Theologie ist ein Gegenstand für sich, der hier nicht angefaßt werden kann. Nur kurz sei bemerkt, daß diese Entwicklung durch eigentümlich entgegengesetzte Bewegungen bestimmt wird. Einmal ist es deutlich, daß die natürliche Theologie sich immer mehr entfaltet. Wenn C. Martini diesen Teil in der Metaphysik nur deshalb belassen wollte, weil so wenig aus reiner Vernunft darüber zu sagen sei, so behandelt ihn Scheibler auf etwa 200 Seiten, bei Rudrauff nimmt er 350 Seiten ein. Anderseits wird die Abgrenzung gegenüber der geoffenbarten

Theologie strenger, während im Anfang, etwa bei Timpler und Scheibler, noch argloser mit den metaphysischen Begriffen auch auf Lehren der Offenbarung übergegriffen wird. Wie beides anfangs noch mehr ineinanderfließt, zeigt gut das aus seinem Nachlaß herausgegebene Theologiae compendium von Cornelius Martini (1650). Uns scheint heute der Abschnitt über die Engel am fremdesten. Darum sei darauf hingewiesen, daß in ihm die platonische Lehre vom reinen Geiste aufbewahrt und ihre künftige Erneuerung in gewisser Weise vorbereitet ist.

Wenn wir das Hauptgewicht auf diese inhaltlichen Abschnitte des speziellen Teils legen und in ihnen die wahren species entis sehen, so wird deutlich, was sein eigentlicher Sinn ist. Er fügt an die grundlegende Ontologie des allgemeinen Teils die Darstellung der Realphilosophie, deren Gehalt dann mit einer gewissen Notwendigkeit in besondere Wissenschaften hinüberfloß. Die species entis sind die Stufen, auf denen sich das Seiende in besonderen Gestalten verwirklicht: als ungeschaffenes und als geschaffenes, und dieses wieder als Geist, Seele und Körper. Wenn das ens reale der Gegenstand der Metaphysik ist, so kann man sagen, daß der allgemeine Teil als Ontologie das ens qua ens behandelt, der spezielle als Realphilosophie das ens qua reale.

e) Ausblick.

Von hier aus können wir nun erneut einen Blick auf die weitere Entwicklung der Philosophie werfen. Worauf die Bewegung innerhalb der scholastischen Metaphysik dieser Zeit hindrängt, ist deutlich: auf eine Ablösung der Realphilosophie von der Ontologie. Diese kann aber in einem zweifachen Sinne erfolgen. Entweder — und das entspricht am meisten dem, was sich schon während des 17. Jahrhunderts in Deutschland vorbereitet — bleibt die Ontologie das grundlegende philosophische Gebiet, aber sie wird von den ihr wenig verwandten Bestandteilen der Realphilosophie entlastet, indem diese an besondere philosophische Gebiete übergehen, die sich dann selbständig an die Ontologie anreihen, wenn sie in dieser auch fortan ihre Grundlage besitzen. Dieser Zustand erscheint bei Wolff, der an der Ontologie als Kernstück der Philosophie festhält, sie aber nur auf dem aufbaut, was im 17. Jahrhundert den allgemeinen Teil ausmachte, und die Lehre von der Substanz und ihren Attributen mit Recht in diesen Teil mit hineinarbeitet. Die Realphilosophie des

speziellen Teils erscheint dann in den selbständigen Disziplinen der Kosmologie, Psychologie und Theologie. Oder aber — und so ist es vor allem in Westeuropa oder in der sogenannten „modernen", in Wahrheit westeuropäischen Philosophie — das Hauptinteresse wendet sich der Realphilosophie zu und die Ontologie schrumpft zusammen oder wird ganz abgestoßen. Dann bleibt als der Hauptinhalt die Lehre von der Substanz, die in ihren verschiedenen Gestalten, als göttliche, geistige und körperliche, behandelt wird, wobei die Frage nach dem Verhältnis derselben untereinander besonders die Aufmerksamkeit fesselt. Das ist der Zustand, wie er durch Descartes heraufgeführt und von seinen Nachfolgern durchgebildet wurde. Da von hier aus die Begriffe der Ontologie als bloße Worterklärungen erscheinen, so müssen wir in dieser Richtung eine Fortsetzung des Nominalismus sehen, während in der deutschen Philosophie, sowohl in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts wie in der Ontologie Wolffs, der „Realismus" der Hochscholastik fortwirkt.

So stellt sich die Entwicklung dar, wenn wir sie im europäischen Raume und im geistigen Ringen der verschiedenen Völker sehen. Wir müssen sie aber auch innerhalb der deutschen Philosophie betrachten. Hier treten jene zwei Möglichkeiten, die sich in der Metaphysik des 17. Jahrhunderts auftun, am Beginn des 18. in zwei deutlich unterschiedenen Richtungen auseinander, wobei sich ebenfalls die „nominalistische" und die „realistische" gegenüberstehen [1]). Jene entstand im Kreise des Christian Thomas und wurde besonders wirksam durch Budde vertreten. Ihm liegt der eigentliche Gehalt der theoretischen Philosophie in der Lehre von den realen Stufen des Seienden, des stofflichen, des beseelten, des menschlichen und göttlichen, und er schickt als Instrumentalphilosophie eine Grundlegung voraus, die dem Geiste des Nominalismus entsprechend eine Lehre von der menschlichen Erkenntnis bietet. Da man hier in Deutschland aber die alte Ontologie doch nicht ganz beiseite schieben konnte, fügt er sie der Erkenntnislehre an, aber nur als eine Erklärung philosophischer Termini. Dieser Teil hat damit seine ontologische Bedeutung eingebüßt und wird nur im logischen Sinne genommen, als eine erweiterte, aber nur subjektiv verstandene Kategorienlehre. Vielleicht steht Wolff in seiner deutschen Metaphysik diesem Standpunkt noch näher, da sie ihrem Hauptteile nach die Lehren von der Welt, der Seele, dem Geiste und Gott

1) Vgl. meinen Aufsatz über Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung (Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, Bd. 2, 1936, S. 225—250).

bietet und dem nur einen verhältnismäßig kurzen Abschnitt „Von den ersten Gründen unserer Erkenntnis und allen Dingen überhaupt“ vorausschickt. Auch er geht hier also von der menschlichen Erkenntnis aus (sogar nach Descartes' Vorbild von der Selbsterkenntnis, wovon wir hier absehen können) und behandelt im Anschluß an sie jene allgemeinen ontologischen Begriffe. Aber er behandelt sie als Bestimmungen der Dinge überhaupt (d. h. des ens qua ens) und nicht als bloße Termini, bewahrt also insofern den Standpunkt des „Realismus“. In seinen lateinischen Schriften gewinnt dann die Ontologie einen weit bedeutenderen Platz; sie rückt wieder in die Stellung der alten Philosophia prima ein, wenn natürlich auch, besonders durch den cartesianischen Einfluß, manches ins Subjektive und bloß Erkenntnismäßige umgebogen ist.

Innerhalb der Philosophie des 17. Jahrhunderts hatte Stahl durch die Beseitigung des zweiten Teils am stärksten eine Einschränkung der Metaphysik auf eine reine Ontologie vorbereitet, damit aber indirekt auch den realen Gebieten ihren Weg unabhängig von der Metaphysik freigegeben. In gewisser Weise kann man also von ihm beide Richtungen herleiten. Christian Thomas und Wolff nahmen beide von Leipzig aus ihren Ausgang, wo Scherzer den philosophischen Unterricht beherrschte, der in Stahl seinen Lehrer verehrte (s. oben S. 141). In seinen Abrissen ist wie bei Jakob Thomas nach dem Vorgang der Jenaer Schule der spezielle Teil der Metaphysik entweder ganz weggelassen oder stark verkümmert. So besteht hier ein gewisser geschichtlicher Zusammenhang.

2. DIE LEHRE VOM ERKENNEN.

Die Erkenntnis gehört nicht zu den alten Hauptfragen der scholastischen Philosophie. Sie wird zwar, wie wir noch sehen werden, an verschiedenen Stellen unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt, man kennt aber kein besonderes Gebiet, in dem sie als solche und nach all ihren Bedingungen und Auswirkungen zur Darstellung käme. Die Scholastik setzt auch hier das antike Herkommen fort, das seinen Grund zweifellos in der sachbezogenen Haltung des Geistes hat, derzufolge die Richtung auf das Selbst immer nur eine untergeordnete, dem übergreifenden Zusammenhang des Sachlichen eingegliederte Bedeutung haben kann. Man fragt nach dem Seienden, und die Erkenntnis beschäftigt einen nur soweit, als sie eine dem Seienden anhaftende Bedingung ist, durch die es sich dem

Selbst erschließt. Die Erkenntnis als solche zu betrachten, ist ein „modernes" Unternehmen, das schließlich dahin führt, Seiendes überhaupt nur soweit anzuerkennen, als es erkannt wird, nicht also das Erkennen als eine Seite am Seienden, sondern das Seiende als eine Seite der Erkenntnis zu betrachten.

So war es etwas Neues, als einzelne deutsche Lehrer zur Untersuchung der Erkenntnis übergingen, wobei sie sich an keine Vorgänger anschließen konnten. Sie standen dabei — das wird man nicht übersehen dürfen — im Zuge einer europäischen Gesamtentwicklung. Es ist eben der moderne Zug zur Frage der Erkenntnis, der sich auch in Deutschland geltend macht. Die zeitliche Entsprechung ist deutlich:

1620 Bacon, Novum Organon.	1625 Gutke, Habitus primorum principiorum.
1623 Bacon, De dignitate et augmentis scientiarum.	1631 Fromme, Gnostologia.
1637 Descartes, Discours de la méthode.	1632 u. 1637 Calov, Tractatus de methodo.
	1633 u. 1637 Calov, Gnostologia.
1641 Descartes, Meditationes.	1650 Calov, Noologia.
1644 Descartes, Principia philosophiae.	1651 Eifler, Intelligentia.

Sie setzt sich auch in der folgenden Zeit fort, indem etwa von den sechziger Jahren an die Untersuchungen über Erkenntnisfragen sich besonders verbreiten:

1662 Logik von Port Royal	1661 u. 1666 Neuausgaben von Gutkes Habitus.
	1662 u. 1666 G. Meier, Gnostologia.
	1662 Geilfus, Intelligentia, 2. Auflage.
1674/75 Malebranche, Recherche de la vérité.	1670 G. Wagner, Synopsis gnostologica und noologica.
1677 Spinoza, Tractatus de intellectus emendatione.	
1690 Locke, Essay.	1691 Christ. Thomas, Vernunftlehre.

Aber während die ausländischen Werke bei uns hochberühmt und in zahllosen Ausgaben verbreitet sind, kennt die deutschen niemand,

und sie sind nur noch in wenigen Bibliotheken mit Mühe aufzutreiben. Echt deutsch.

Der Standpunkt, von dem aus die deutschen Denker an die Frage der Erkenntnis herangingen, wird erst im folgenden ganz deutlich werden. Doch sei einleitend schon jetzt bemerkt, daß sie sich dabei natürlich im Rahmen der überlieferten Denkweise hielten. Darum war ihnen die Erkenntnisfrage eine Frage der Metaphysik, und die neu in dieser Zeit begründete Wissenschaft der Gnostologie wuchs aus der Metaphysik hervor. Als Berater (consiliarius) derselben bezeichnet Gutke das neue Gebiet in der Widmung seiner Schrift über den Habitus, und ebenso Calov in der Vorrede zu seinen Scripta die Gnostologie und Noologie. In Westeuropa dagegen erwuchs die neue Wissenschaft der Erkenntnislehre im Zusammenhang mit der modernen, von der Mathematik beherrschten Wissenschaft. In dieser aber wird der Gegenstand erst durch das Denken erzeugt, und so entstand hier die Auffassung, daß das Seiende überhaupt erst in der Erkenntnis zustande komme, oder daß es jedenfalls für uns nur Bedeutung besitze, soweit wir es zu erkennen vermögen. Die Erkenntnislehre ist danach die übergreifende und grundlegende Wissenschaft, und nur aus ihr kann entschieden werden, was vom Seienden für die Metaphysik überhaupt übrigbleibt.

a) Die Anfänge.

Solange die Frage nach der Erkenntnis nicht einheitlich gestellt war, wurde sie, da sie ja unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden konnte, auch in sehr verschiedenen Teilen des philosophischen Systems abgehandelt. Es sind vor allem drei Stellen, an denen die Scholastik auf sie geführt wurde.

Den wichtigsten Rang unter diesen Gebieten nimmt natürlich die Logik ein. Ihr eigentlicher Gegenstand war ja das Denken, aber freilich nur in einer ganz bestimmten Hinsicht. In der Logik werden die Formen der Erkenntnis behandelt, und zwar, wie es schon in dem alten Namen des Organon zum Ausdruck kommt, für einen praktischen Zweck, nämlich zu dem richtigen, in der Wissenschaft Erfolg versprechenden Denken anzuleiten. Auch die falschen Operationen werden eingehend dargelegt, um vor ihnen zu warnen. Die Logik ist daher für die Auffassung jener Zeit meist gar keine eigentliche Wissenschaft, sondern wird von vielen als eine Kunst (ars) angesehen; Zabarella, der dem in seiner vielfach maßgebenden

und noch heute lesenswerten Abhandlung „De natura logicae“ widerspricht, erklärt sie für eine disciplina instrumentalis. Ihr Zweck ist nicht cognitio, sondern operatio; sie ist eine disciplina operativa, nicht contemplativa. Bei solcher Auffassung konnte die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis selber in ihr nicht aufgeworfen werden, da sie sich nur innerhalb der Erkenntnis bewegte und nicht über diese hinaus fragte.

Ferner ist die Erkenntnis ein Gegenstand der Psychologie, die als ein Teil der Naturlehre, der Physik, betrachtet wird. Hier werden die verschiedenen Stufen des seelischen Lebens unterschieden, und dabei auch das Erkennen als eine Äußerung des vernünftigen Seelenvermögens erörtert. Dabei handelt es sich also, im Gegensatz zur Logik, um den Vorgang des Erkennens, und die Frage nach seiner Richtigkeit bleibt außer Betracht. Wenn an die Scholastik das Ansinnen gestellt wird, sich in theoretischer Weise (kontemplativ, nicht operativ) über die Erkenntnis zu äußern, so verweist sie an die Psychologie. Es leuchtet aber ein, daß sie als solche in dieser auch nicht in Frage steht, da der Inhalt und damit die Wahrheit, die doch das Wesen der Erkenntnis erst begründet, nicht berücksichtigt wird.

Eine dritte Stelle sind die damals sehr beliebten Untersuchungen über Wesen und Gliederung der Wissenschaft, die Wissenschaftslehre, die einleitend sehr oft behandelt wird. Da dabei die Wissenschaften nicht nur nach ihrem Gegenstande, sondern auch nach ihrem durch diesen vorgeschriebenen Verfahren unterschieden werden, so wird dabei auch auf das letztere eingegangen. Das leitet dann zu praktischen Erörterungen über Lehren und Lernen hinüber, zu Ratschlägen für das Studium, die oft auch heute noch beherzigenswert sind. De methodo docendi et discendi wird gern gehandelt, manchmal auch im Anhang zur Logik. Aber auch dies betrifft nicht die Erkenntnis als solche.

Diese Behandlungen der Erkenntnisfrage sind ein dauernder Besitz der scholastischen Philosophie, sie haben in deren Aufbau eine feste Stelle, und ein neues Gebiet, wie die Erkenntnislehre, konnte aus ihnen nicht hervorwachsen. Insbesondere waren sie nicht geeignet, um von ihnen aus zu der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis vorzustoßen, die eine metaphysische Frage ist und damals auch durchaus als eine solche aufgefaßt wurde. Deshalb ist es bedeutsam, daß auch innerhalb der Metaphysik eine ganze Reihe Ansatzstellen sich befanden, an denen sie berührt werden

mußte, und von denen aus der Weg zu einer selbständigen Darstellung näher war. Auch hier sind es bestimmt abgegrenzte Gesichtspunkte, von denen man jedesmal ausging, und grundsätzlich und allgemein wird die Erkenntnis als solche nicht behandelt. Aber innerhalb der Metaphysik konnte man doch leichter von solchen Einzelfragen zu der allgemeinen Frage geführt werden.

1. In der Metaphysik wird von dem Seienden ausgegangen, und dabei wird, um es zu bestimmen, meist auch die Eigenart seines Begriffes festgelegt. Der Formalbegriff und der objektive Begriff werden unterschieden; jener ist ein Erzeugnis des Geistes, dieser der Gegenstand selber. Die Aufmerksamkeit wendet sich damit dem Seienden zu, insofern es gewußt wird, und dabei wird es immer als das Ersterkannte bestimmt. Von allem, was gewußt werden kann, gibt es nun eine Wissenschaft, und so ist die Metaphysik die Wissenschaft von dem Seienden als dem primum scibile. Sobald das Seiende aber einmal als das Wißbare erfaßt ist, muß es auch von dieser Seite betrachtet werden, und aus der Frage nach dem ens qua ens wächst die nach dem scibile qua scibile hervor. Und dies ist die Grundfrage, die in der neuen Wissenschaft der Gnostologie beantwortet werden soll. Will man von hier deren Stellung im Rahmen der Metaphysik bestimmen, so könnte man fragen, ob das scibile nicht eine einfache Affektion (affectio unita) des Seienden ist. Im Sinne dieser Lehre gilt nämlich offenbar der Satz, der allerdings wohl niemals ausgesprochen ist: Ens et scibile convertuntur, denn alles Seiende ist wißbar, und alles Wißbare ist seiend. Daß dabei nicht nur an das menschliche Wissen, sondern auch, ja vielleicht zuerst, an das göttliche zu denken ist, daran sei nur noch einmal erinnert. Der Satz wird wohl deshalb nicht ausgesprochen, weil das scibile nicht als eine Affektion des Seienden gilt, sondern beide überhaupt schlechthin dasselbe sind.

2. Bei der Bestimmung des Seienden wird immer das reale von dem nur gedanklichen Seienden (ens rationis) unterschieden. An dieser Stelle liegt dem heutigen Leser ein Mißverständnis nahe, das sofort abgewehrt werden muß. Wenn das ens reale das Seiende außerhalb unseres Geistes ist, so könnte man das ens rationis leicht als das Seiende im Geiste, also insofern es erkannt wird, verstehen. Aber davon ist im allgemeinen keine Rede, denn das gedankliche wird ja, wie wir (S. 175—177) gesehen haben, insofern es Reales denkt, dem realen Sein zugerechnet. Nur die daran angeschlossenen freien Tätigkeiten des Geistes, die in der Wirklichkeit nicht vor-

handende Verbindungen knüpfen, sind entia rationis, also nicht die einfachen Auffassungen, sondern nur die tätigen, vom Geiste geschaffenen, nicht die notiones primae, sondern die notiones secundae. Immerhin gibt so das ens rationis Veranlassung, die verschiedenen Stufen der Erkenntnis im Hinblick auf ihren Seinsgehalt zu prüfen und zu unterscheiden. Die Seinsform der Erkenntnis steht hier zur Erörterung.

3. Eine der ersten Fragen der Metaphysik gilt den Prinzipien des Seienden, und dabei werden stets die Prinzipien in solche der Erkenntnis und solche des Seins unterschieden. Auch unter den Affektionen des Seienden werden die Prinzipien behandelt, meist vor der Lehre von den Ursachen, und auch dabei kommt man auf die Erkenntnisprinzipien zu sprechen. Als oberste Regeln der Erkenntnis werden unmittelbar einleuchtende Grundsätze angeführt, die zwar in verschiedener Fassung gegeben werden, alle aber auf den Satz des Widerspruches zurückweisen (nach Aristoteles, Met. 1 4 c 3). So wird hier die wichtige Frage nach der Regel der Erkenntnis angeschnitten.

4. Ferner führt auch die Behandlung der Universalien auf die der Erkenntnis. Das Universale ist ja die Form, in der sich deren Inhalt darstellt. Und die berühmte Frage, wieweit es nicht nur im Geiste, sondern auch im Dinge sei, betrifft nichts anderes als die Frage nach der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis. So steht hier der Inhalt der Erkenntnis zur Erörterung, und es handelt sich darum, zu bestimmen, ob und wieweit die Denkform einen realen Gehalt zum Ausdruck bringt.

5. Das berührt sich dann manchmal mit Erwägungen, die in dem Abschnitt über das Wahre angestellt werden. Handelt es sich hier doch immer um die Frage, ob die Wahrheit nur im Intellekt oder auch im Dinge liege, also wieweit die Erkenntnis objektiv von dem Gegenstande gelte. Aber überhaupt ist der Begriff der Wahrheit natürlich für jede Erkenntnislehre von grundlegender Bedeutung; enthält er doch das höchste Gesetz der Erkenntnis, nicht nur, wie der Satz des Widerspruchs, als formale Regel für das Denken, sondern als Regel für den erfüllten Gehalt des vollzogenen Wissens.

So drängt die Metaphysik von verschiedenen Seiten auf eine Erkenntnislehre hin. Für alle Grundfragen derselben ist in ihr der Ansatz gegeben. Es kommt nur darauf an, dies alles zu vereinigen und allgemein und grundsätzlich, nicht bloß gelegentlich, die Frage nach der Erkenntnis aufzuwerfen, dann ist die neue Wissenschaft da. Sie

wird aber über die angegebenen Ansätze hinaus auch noch durch manche der Erkenntnis gewidmeten Abschnitte in den metaphysischen Lehrbüchern vorbereitet. Diese sollen hier, soweit sie in die Zeit vor der Ausbildung einer selbständigen Gnostologie fallen, noch erwähnt werden. Die mehr oder weniger große Aufmerksamkeit, die die Lehrer dieser Frage zuwenden, ist öfter recht kennzeichnend für ihre Eigenart.

Voran gehen hier die Reformierten, deren Metaphysik ja überhaupt von frühe an aufgelockerter war und Betrachtungsweisen zugänglicher, wie sie sich in Westeuropa ausbildeten. Ein unmittelbarer Einfluß der berühmten Denker Westeuropas kommt allerdings nicht in Frage, denn die Anfänge der Metaphysik auf deutschem Boden liegen zeitlich den bekannten Werken Bacons und Descartes' voraus. Dagegen wird man wohl an den Einfluß von Ramus denken müssen; die reformierten Lehrer, wie Göckel, Timpler, Keckermann, galten der Zeit ja als „Halbramisten". Ramus wollte die Grenze zwischen Logik und Metaphysik verwischen, indem er die metaphysischen Begriffsuntersuchungen in der Hauptsache für eine Angelegenheit der Logik erklärte. So weit ist ihm wohl keiner der deutschen Metaphysiker gefolgt; aber wenn sie überhaupt seinen Einfluß verspürten, so lag es nicht ferne, die metaphysischen Erörterungen zugleich auch von der logischen Seite, ihre Begriffe also nicht nur vom Sein, sondern auch vom Erkennen her zu verstehen. Und damit rückte die Frage nach den Bedingungen, unter denen solche Begriffe von uns entwickelt werden, natürlich nahe.

Zuerst ist hier die recht bedeutende Technologie zu erwähnen, die Timpler (zuerst in der Ausgabe von 1606) seiner Metaphysik vorausgeschickt hat. Sie stellt eine ganze Wissenschaftslehre dar, wenigstens für die ars liberalis. Diese ist doctrina, quae hominem vere literatum et doctum reddit (c 1 th 1). Sie ist äußerlich und innerlich; jene ist ein methodisches System von Vorschriften über einen bestimmten wißbaren Gegenstand, also die Wissenschaft, diese ist eine geistige Haltung des Menschen. In den drei ersten Kapiteln wird dann über die äußerliche ars, in dem vierten über die innerliche gesprochen. Im ersten Kapitel werden die Ursachen der Wissenschaft angegeben, eingeteilt nach den vier Arten derselben und diese wieder mannigfach untergegliedert. Nur einiges davon. Zweck ist als schlechthin letzter der Ruhm Gottes, als relativ letzter die Vollendung des Menschen (th 9 und 10). Bewirkende Ursache ist

zuerst Gott, dann die Gelehrten und der Drang des Menschen zur Erkenntnis (th 20—25). Materielle Ursache sind die Vorschriften, die der Natur der betreffenden ars entsprechen, und formale die methodische Anordnung derselben (th 27—28). Das zweite Kapitel handelt von den Gesetzen, die die Wissenschaften (artes liberales) begründen. Auch sie werden wieder vielfach geteilt und untergeteilt, wovon wir hier absehen. Erstes Gesetz ist, daß jede ars ein bestimmtes, eigentümliches und angemessenes Ziel habe, das in einer bestimmten Vollendung des Menschen liegt (th 5—6), eine Bemerkung, die deshalb wichtig ist, weil die Unterscheidung der Wissenschaften hier nicht wie sonst vom Gegenstande, sondern vom erkennenden Menschen her vollzogen wird. Ferner muß jede ars bestimmte Vorschriften haben, die wahr, durchsichtig, leicht, nützlich und notwendig sind und mit der betreffenden Wissenschaft zusammenstimmen (th 11), und sie muß eine sichere und methodische Anordnung dieser Vorschriften bieten, die in einer bestimmten Einteilung (distributio) und einer angemessenen und richtigen Zuordnung (coordinatio) derselben besteht (th 12). Diese so oft aus Descartes u. a. wiederholten Regeln kann man also auch bei deutschen Denkern finden. Die certa et methodica praeceptorum dispositio ist ihm besonders wichtig (pr 6). Das dritte Kapitel gibt eine Einteilung der Wissenschaften, die in der Hauptsache, soweit sie die Philosophie betrifft, Aristoteles folgt, doch wird neben diese die Theologie gestellt. Die Quelle jener ist das naturale rationis lumen, dieser das verbum divinum (th 4—5). Angereiht werden noch einige Hilfswissenschaften, wie die Philologie u. a., zu denen zuletzt auch Logica und Historica gehören (th 43), wodurch die Logik eine merkwürdige Stellung erhält, die aber mit der Meinung der Zeit übereinstimmt, daß sie nur eine instrumentale Bedeutung habe, oder, wie Timpler sagt, nur operatrix sei. Das vierte Kapitel handelt von der ars liberalis interna, die nichts anderes ist als der habitus intellectualis hominem perficiens, doctumque et aptum reddens ad artificiose contemplandum vel operandum (th 1). Sie hat so viele Arten als es äußere artes, also Wissenschaften, gibt (th 6) und zerfällt in contemplativa und operativa (th 7). Ferner wird sie noch eingeteilt in sapientia und eloquentia (th 15), wobei der Zusammenhang mit der Rhetorik sehr bezeichnend ist. Die sapientia, die theoretisch oder praktisch ist, wird definiert als habitus intellectualis, per quem homo idoneus est ad bene cognoscendum et diiudicandum verum et falsum, bonum et malum (th 16). Zum habitus gehört natura.

doctrina und exercitatio (pr 2). Das Subjekt dieses habitus ist der Mensch (pr 3).

Dieses bedeutende Programm der Wissenschaft, das sich wohl neben ähnlichen Schriften der westeuropäischen Philosophie sehen lassen kann, ist zweifellos weithin maßgebend geworden, zumal auf dem Boden der reformierten Kirche. Aber auch sonst zeigt man gerade hier ziemliche Neigung zu wissenschaftstheoretischen und erkenntnistheoretischen Erörterungen. Noch Timpler selber ist später in seinen Exercitationes philosophicae (1618), in denen er einige Ergänzungen zu seinem System geben will, ausführlich gerade auf sie zurückgekommen. Besonders die drei ersten und die fünfte Sektion kommen in Betracht. Die erste behandelt die menschliche Vernunft (ratio), die vom Verstande (intellectus) unterschieden wird; die Vernunft sei weiter (q 3). Angeboren sei sie nur als anima rationalis (d. h. als unsterbliche Seele) und als facultas intelligendi et ratiocinandi (q 4). Zum Teil ist sie mit dem lumen naturae identisch (q 10). Ohne den sensus aber kann sie nicht geübt werden (q 17). Wichtig ist hier die Unterscheidung der formalen, angeborenen Fähigkeit und ihrer inhaltlichen Erfüllung, die allein aus der Sinneswahrnehmung kommen kann. Die zweite Sektion handelt von der Philosophie im allgemeinen, wo wiederum Gott als ihr erster Ursprung (q 4), als höchstes Ziel der Ruhm Gottes und als zweites die Vollendung des Menschen angegeben wird (q 10). Besonders die dritte Sektion muß unmittelbar neben Gutkes Schrift über den habitus gestellt werden. Sie ist überschrieben „Hexiologia, hoc est doctrina generalis de habitibus“ (hexis = habitus). Timpler definiert den habitus als qualitas per quam substantia creata disponitur ad bene vel male operandum (q 1); sein Subjekt ist die substantia creata et viva (q 4). Er ist teils innatus, teils adventitius (q 21), denn er braucht nicht eingeboren zu sein und kann doch secundum naturam sein (q 24); also auch hier die Unterscheidung der angeborenen formalen Anlage und der Aufnahme des Gehalts durch die Sinne [1]). Der habitus wird dann zuerst in den intellektuellen und moralischen eingeteilt (q 23), jener wieder in den theoretischen und praktischen (q 27) und nach den fünf von Aristoteles (Nik., Ethik 1 6 c 3) unterschiedenen Gliedern behandelt (q 30—51). Nachdem dann in der vierten Sektion Potenz und Akt besprochen sind, die in Timplers

---

1) Daß er hier im Gegensatz zu Met. 1 3 c 1 pr 9 angeborene Anlagen zugibt, ist ein Zugeständnis an Alsted (siehe unten S. 237).



metaphysischem System sehr zurücktreten, handelt die fünfte „De potentia et actu cognoscendi". Die potentia cognoscendi zerfällt in die aktive, derzufolge eine Substanz erkennen kann, und die passive, derzufolge ein Ding erkannt wird. Der actus ist erster (notitia = Kenntnis) oder zweiter (cognitio = Erkenntnis); der zweite ist aktiv oder passiv, die beide wieder unterschieden werden als sinnliche oder intellektuelle Erkenntnis (sensitio und intellectio) (q 2). Wichtig ist dann noch der Gedanke, daß es keine notitia innata gibt (q 50), vielmehr wird alle notitia, auch die Gottes, durch sensio und intellectio erworben (q 51 und 53). Die natürliche cognitio dagegen entspringt aus dem Lichte der Vernunft, durch die der Mensch die Regeln des Wahren, Natürlichen und Moralisch-Politischen erkennt (q 55). Also auch hier die Unterscheidung eines materiellen Inhalts (notitia), der erworben werden muß, und eines angeborenen formalen Regelbewußtseins.

In dieser Lehre von den habitus war übrigens Alsted Timpler vorangegangen. Wohl möglich, daß dieser sie deshalb nachtrug, denn die zwei einflußreichsten reformierten Philosophen stehen in einem gewissen unausgesprochenen Wettbewerb (s. o. S. 83). Alsted hatte 1612 unter dem Titel „Philosophia digne restituta" eine Einleitung in die Philosophie (praecognita philosophica) veröffentlicht, also etwas Ähnliches wie Timpler in seiner Technologie. Sie zerfällt in vier Teile. Der erste, die Archelogia, handelt von den Prinzipien der Wissenschaft, wobei als höchstes bewirkendes Prinzip wiederum Gott angegeben wird (c 13). Antreibende Ursachen sind innere und äußere; jenes ist der Mangel der menschlichen Natur und das eingeborene (insitum) Verlangen nach Wissen, dieses ist die Schönheit der bewundernswerten Dinge in der Welt (c 16) [1]. Instrumentales Prinzip sind als inneres die menschlichen Organe und Anlagen, als äußeres die Hilfswissenschaften, wie Logik, Grammatik (c 17). Zweck ist der Ruhm Gottes und das Heil der Menschen, insbesondere die Wiederherstellung des göttlichen Bildes im Menschen (c 18). Materiales Prinzip sind die Wissenschaften (c 19) und formales deren Gliederung, die Anordnung der Gegenstände in ihnen (c 20). Dies sind die principia essendi der Philosophie, nun folgen die principia cognoscendi, die in der Schule ihre Vereinigung finden. Es wird hier behandelt der Intellekt (c 21 mit der altschola-

---

1) Nur Alsted und Keckermann rechnen die Schönheit zu den modi des Seienden (siehe oben S. 191).

stischen Einteilung in den intellectus agens und intellectus passivus oder possibilis), das Gedächtnis, der Wille, die Sinne, der Trieb und die Glieder des Körpers, soweit sie der Erkenntnis dienen (c 22—27). Weiterhin wird über die Gründe der Erkenntnis gesprochen (c 31), über das Buch der Natur als ihren Gegenstand und die große und kleine Welt (c 32). Es folgen noch Ausführungen über die Affektionen der Prinzipien, immer alles mit zahlreichen Einteilungen. Am lehrreichsten ist dabei die in angeborenes und erworbenes Prinzip (c 38), wobei Alsted gegen Timpler polemisiert, der, wie gesagt, in seiner Metaphysik jedes angeborene Prinzip geleugnet hatte. Alsted erklärt, daß es sich ja nicht um den Begriff in actu exercito handle, sondern nur um die dem Menschen auch nach dem Falle eingeborene Fähigkeit der Einsicht, d. h. um das inesse actu signato. Auf die weiteren Einteilungen, die sich auch den besonderen Wissenschaften zuwenden, kann hier nicht eingegangen werden.

Die Archelogia enthält eine Art Lehre von der Erkenntnis überhaupt, wobei allerdings auch weit mehr, als wir das gewohnt sind, auf die äußeren Bedingungen und Hilfsmittel eingegangen wird. Der zweite Teil, die Hexilogia, handelt dann von den habitus intellectuales. Es sind das (c 2) gleichsam potentiae, die dem Intellekt inhaerent und ihn ad operationem disponunt. Sie müssen von den species intelligibiles unterschieden werden, denn diese bringen es nur bis zur einfachen Auffassung der Gegenstände. Das Urteil über deren Wahrheit aber, in dem die secunda operatio intellectus besteht, setzt eine weitere Anlage voraus, einen habitus, wie ihn Aristoteles und seine „realistischen" Erklärer annehmen, im Unterschied zu den Nominales, die sich auf jene species beschränken. Auch hier gibt es wieder viele Einteilungen, denen letzthin die Unterscheidungen des Aristoteles im sechsten Buche der nikomachischen Ethik zugrunde liegen. Eine summarische Übersicht wird c 3 am Anfang geboten. Im Vorblick auf Gutke ist besonders wichtig die Lehre von der Intelligentia oder dem habitus intellectualis (c 4). Dieser wird u. a. in einen natürlichen und übernatürlichen eingeteilt. Der natürliche wird allgemein als der bestimmt, quo inclinamur ad assentiendum iis, quae homo cognoscit, qua homo; der theoretische oder kontemplative habitus insbesondere als der, durch den wir geneigt sind, den notwendigen Dingen zuzustimmen. Er ist natürlich, insofern er aus der Natur entspringt, erworben aber, insofern er durch eigene Akte erworben wird (III). Weiterhin wird dann über die Wissenschaft gehandelt (c 5), die Zustimmung zu den Schlüssen, die

durch eigentümliche, aber nicht durch die ersten Ursachen nötig sind, und über die Weisheit (c 6), die Zustimmung zu den notwendigen Schlüssen aus den ersten und obersten Ursachen. Auf diese drei theoretischen Habitus folgen dann die praktischen, denen zufolge wir den Regeln des Guten zustimmen, nämlich das Gewissen (c 7) und die Klugheit (c 8); dann drittens die habitus factivi, d. h. der intellectus organico-mechanicus oder die intelligentia poetica (c 9) und die ars (c 10). Diesen natürlichen Habitus stehen die übernatürlichen gegenüber: fides divina (c 11) und visio Dei (c 12). Sie alle gelten dem Notwendigen, andere, wie Meinung usw., richten sich auf das Zufällige (c 13—17). Dies sind die einfachen Habitus; die gemischten sind die konkreten Wissenschaften, nämlich die natürliche (Philosophie c 18) und die übernatürliche (Theologie c 19).

Der dritte Teil, die Technologia, gibt eine Einteilung der Wissenschaften, wobei eine kritische Übersicht über ältere Einteilungen, antike und moderne, geboten wird; der vierte, Canonica, gibt Ratschläge für die Einrichtung des Studiums. Auch dabei sind uns der Einteilungen manchmal zu viele, aber es ist doch der Niederschlag einer reichen Erfahrung im Lehren und Lernen.

Vergleichen wir das Buch mit Timplers Technologie, so ist der Unterschied beider Lehrer deutlich. Alsted macht Eindruck durch die Fülle dessen, was er bietet, aber gedanklich nicht immer ganz durchdringt. Timpler erregt Bewunderung durch seine klaren und wohldurchdachten Gliederungen.

Nicht unwichtig ist auch, daß Alsted gelegentlich in der Lehre vom ens rationis ganz die scholastische Auffassung durchbricht und sich weit mehr einer „modernen“ nähert. In der Darstellung der Metaphysik, die er in seiner Enzyklopädie von 1630 (tom. 3 lib. 11) gegeben hat, teilt er es (p 1 c 32) folgendermaßen ein. Es ist intransitiv (unveränderlich) oder transitiv (veränderlich). Jenes ist die ratio oder der Intellekt, dessen Natur darin besteht, sich nicht zu verändern. Transitiv ist das, was eine veränderliche Natur hat. Das letztere zerfällt wieder in vier Arten: es ist subjektiv, wenn es im Geiste als seinem Subjekt ist, wie die species intelligibiles, die habitus mentis; effektiv, insofern es von der praktischen Vernunft gemacht wird, also das Künstliche; objektiv als die erkannte Sache und komparativ, wenn es von der spekulativen Vernunft gemacht wird, nämlich das ens intentionale, wie die notio secunda oder die Erdichtung. Es ist deutlich, daß das ens rationis hier mehr in unserem Sinne als gedanklich Seiendes gefaßt wird. Bei den Holländern

finden sich ähnliche Auffassungen, so bei Burgersdijk (s. o. S. 88) und bei Heereboord (s. o. S. 90).

Auch von dem dritten führenden Philosophen des reformierten Bekenntnisses, Keckermann, liegt eine solche Einleitung in die Philosophie, Praecognita philosophica, vor, nämlich im zweiten Bande seines nach seinem Tode von Alsted herausgegebenen Systema systematum (1613). Sie hat neben den Schriften Timplers und Alsteds keine größere Bedeutung; es wird nur im allgemeinen über die Natur und das Studium der Philosophie gehandelt, mit geschichtlichen Rückblicken.

Dagegen ist noch der andere Steinfurter Professor, Heinrich Nolle, hier zu erwähnen, zumal er der erste ist, der einen aus dem Griechischen genommenen Namen für die Erkenntnislehre aufbrachte. 1617 erschien seine „*Γνωστική* seu ars et per propriam indagationem et per revelationem aliquid discendi", die er dann umgearbeitet unter dem Titel „Gnostica seu ars discendi" 1625 als ersten Teil in seine „Trias scholastica disciplinarum generalium" übernahm. Die ursprüngliche Schrift zerfällt in zwei Teile, von denen der erste über die Erkenntnis aus eigener Forschung, der zweite über die aus Offenbarung handelt. Im ersten Teile wird in fünf Kapiteln über die sinnliche Anschauung, über das Nachdenken, über den Vergleich des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos, über die Sektion der Körper (Nolle ist Professor der Medizin) und über die Auslegung schwieriger Sätze gesprochen; der zweite Teil gibt dem Begriff der Offenbarung einen sehr weiten Sinn, indem auch das Lernen von Menschen und aus menschlichen Schriften mit eingerechnet wird. Bei all dem ist es aber weniger auf eine theoretische Einsicht in das Wesen der Erkenntnis abgesehen, sondern es handelt sich mehr um gute Ratschläge, wie sie zu fördern ist.

Bei den holländischen Denkern tritt die Erörterung der Erkenntnis sehr zurück, so daß die hier rasch vordringende Lehre des Descartes diesen Platz nicht besetzt fand und um so leichter Fuß fassen konnte. Auch Combach, der sich ja überhaupt den Lutherischen anglich, geht in seiner Metaphysik nicht über den strengen Rahmen dieser Wissenschaft hinaus.

Den Denkern des lutherischen Bekenntnisses lagen solche Fragen offenbar ferner. Unter ihnen hat erst Gutke den Bann gebrochen und die neue Wissenschaft eingeführt, und es dauerte lange, bis sie sich durchsetzte. Immerhin fehlt es auch hier nicht ganz an Vorbereitung. So beginnt Taurellus schon 1573 seinen „Philo-

sophiae triumphus“ mit einem Traktat über die Kräfte des menschlichen Geistes, doch soll hier nicht näher auf ihn eingegangen werden, da sich Taurellus nicht ganz auf der Linie dieser Schullehre bewegt; z. B. wendet er sich (S. 60—62) gegen die aristotelische Lehre von der leeren Tafel, die sonst allgemein angenommen wird. Bei andern scheinen nominalistische Neigungen fortzuwirken, oder man kann an eine Einwirkung des Ramus denken. So fällt schon bei Cramer in seiner Isagoge auf, daß er das ens als noema faßt (tr 1 s 1 n 1) und dabei den Unterschied der Erkenntnis apriori und aposteriori auseinandersetzt; nur nach dieser sei es das primum noema (n 3—4). So zieht sich durch seine Erörterungen eine Ausdrucksweise, nach der die Bestimmungen des Seienden weniger als sachliche Zustände an diesem, sondern mehr als Fortbildungen unserer Begriffe von ihm erscheinen. Ähnliches kommt auch späterhin noch gelegentlich vor, z. B. bei Dreier in seiner Sapientia, der die Seinsbestimmungen geradezu als nomina und vocabula einführt. Auch Gutke gebraucht in seinen Exercitationes epopticae für das ens den Ausdruck primum scibile. Trotzdem wäre es voreilig, darin eine andere Richtung und Nominalismus zu sehen. Das verbietet schon der Name Gutkes, der völlig in der Linie der sonstigen, ganz am Seienden ausgerichteten Metaphysik steht. Auch Dreier ist in der Universalienfrage nicht Nominalist (s. o. S. 139 Anm.). Die hier immer vorausgesetzte Einheit von Denken und Sein erlaubt eben, denselben Tatbestand bald mehr von der sachlichen, bald mehr von der begrifflichen Seite anzugehen, ohne daß dadurch sonst viel geändert würde (vgl. o. S. 231).

Eigentlich erkenntnistheoretischen Erörterungen steht man auf lutherischer Seite zunächst äußerst zurückhaltend gegenüber; es ist hier ein deutlicher Unterschied zwischen den beiden protestantischen Bekenntnissen. Im Luthertum bleibt das Denken viel länger und viel stärker sachlich gebunden. Bei Scheibler z. B. ist von Erkenntnistheorie keine Rede. Nur ganz selbständige Geister haben den Bann der Seins-Metaphysik gelegentlich durchbrochen und Erwägungen über die Bedingungen der Erkenntnis des Seienden angestellt. Besonders ist hier wieder Cornelius Martini zu nennen, der in seiner zweiten Darstellung sowohl in den Prolegomena wie in dem Abschnitt De subjecto metaphysicae auf die Erkenntnis eingeht. Der Grundgedanke ist dabei ähnlich wie bei Alsted und nach diesem bei Timpler; auch hier ist Empirismus und Rationalismus noch eng vereinigt. In den Prolegomena wird einmal die

aristotelische Lehre vertreten, daß der Intellekt ursprünglich eine leere Tafel und daher nichts im Intellekt ist, was nicht vorher im Sinne war. Dabei verhält sich der Intellekt zum Intelligibeln wie der Sinn zum Sinnlichen. Aber man muß beachten, auf welche Weise etwas im Sinne und auf welche etwas im Intellekt ist, denn omne contentum est in suo continente ad modum continentis, non autem contenti, eine alte Regel der Scholastik, die aus Thomas bekannt ist (vgl. auch Stahl, Regulae p 2 disp 5 reg 2). Der Sinn erfaßt nun das Individuum mit seinen Akzidenzen, der Intellekt dagegen als die göttlichere, weil immaterielle Fähigkeit, beseitigt die akzidentiellen Unterschiede und universalem facit ideam et speciem intelligibilem. Mit seiner Hilfe steigt der Philosoph naturae lumine vom Sinnlichen zum Geistigen auf (S. 1—11). Danach liegt also die formale Fähigkeit zur Erkenntnis im Geiste. In dem Abschnitt über das Subjekt der Metaphysik unterscheidet Cornelius nach Javellus vier Stufen der menschlichen Erkenntnis, nämlich confusa und distincta, und beide wieder als actualis und virtualis. Die cognitio actualis confusa teilt er nach Zabarella wieder in originalis und habitualis. Das Seiende ist primum cognitum cognitione actuali originali confusa (S. 30—40) [1].

Dann ist noch auf Jakob Werenberg hinzuweisen, neben Gutke der selbständigste Kopf der Wittenberger Schule. Er geht in der ersten Exerzitation seines metaphysischen Systems (1616) auch auf Erkenntnisfragen ein und bestimmt dabei (th 4) das genus der Philosophie als habitus intellectualis. Als Regeln der Wahrheit stellt er (th 9) zwei auf: sensus incorruptus und notitia insita, wobei also die gleichen beiden Quellen hervorgehoben werden, wie bei C. Martini.

Aber all dies sind nur kurze Bemerkungen, die sich mit den eingehenden Erörterungen der Reformierten nicht vergleichen lassen, und so brach Gutke in der Tat im Kreise der lutherischen Philosophie einer ganz neuen Wissenschaft Bahn, als er diese Frage zum Gegenstand eines eigenen Werkes machte.

---

1) Die empirische Grundlage der Wissenschaft betonte C. Martini auch in seinem Diskurs von der Philosophie, den J. Martini in seinem Vernunftspiegel (l 2 c 1) deutsch wiedergibt, der sich selbst aber nicht hat auffinden lassen. Die Wissenschaft habe ihr Maß an dem Gegenstande; sie erschaffe ihn nicht, sondern erhalte von ihm ihre Wahrheit und Essenz.

b) Gutke.

Gutke weist in der Widmung seiner Schrift über die Intelligenz auf die Schwierigkeit seines Unternehmens hin, da es die Philosophen gewöhnlich gering achteten, und er daher ohne Weg und Führer zum Sitze dieser Disziplin gelangen müsse. In der Tat ist es, wie wir sahen, innerhalb der lutherischen Philosophie so gut wie völlig neu. Die Reformierten waren hier schon weiter, und der Wunsch, das besonders von Timpler Behandelte nicht ganz unbehandelt zu lassen, mag bei Gutkes Entschluß, sich diesen Fragen zuzuwenden, immerhin mitgespielt haben. Aber die Richtung, die er dabei einschlug, ist ganz selbständig gewählt und unterscheidet sich deutlich von der jener.

Er ist schon frühzeitig — aber allerdings erst nach den Reformierten — auf solche Fragen geführt. Seine ersten Äußerungen dazu stehen in den 1615 in Wittenberg gehaltenen „Disputationes practicae", und zwar in der letzten, fünfzehnten; er weist darauf selber am Ende des Praeloquiums zu seinem Hauptwerke hin. Im Anschluß an Aristoteles (Nik. Ethik I 6) wird hier de beatitudine theoretica et habitibus intellectualibus gehandelt; es werden die fünf Arten des theoretischen Verhaltens besprochen und gezeigt (th 15), wie der Mensch, damit der Geist in der Betrachtung nicht abirrt, sich unbeweisbare Prinzipien schafft, auf die er sich sicher stützen kann (ne aberret animus contemplatione, fabricat sibi principia indemonstrabilia, quibus tuto inniti queat). Dieser kontemplative Akt des Geistes heißt Intelligentia sive habitus principiorum primorum. Die Intelligenz wird dann (th 22) noch näher definiert als habitus, quo prima principia demonstrationum et scientiarum plene cognoscimus .... Principium autem est conclusio et assertio mentis immediatae, quae superiorem aliam non agnoscit, per quam demonstretur, et distinguitur in axiomata, postulata et definitiones.

Er ist dann auch in weiteren Wittenberger und Berliner Disputationen während der folgenden Jahre auf diese Fragen zurückgekommen; sie sind zum Teil im Anhang seiner Schrift über die Intelligenz abgedruckt. Die beiden Wittenberger stammen aus dem Jahre 1618, die beiden Berliner aus den Jahren 1619 und 1620. Besonders die zweite Wittenberger De optimo et accurato philosophandi genere und die beiden Berliner De philosophiae principiis bringen schon manche Gedanken des Hauptwerkes, ebenso die dreizehnte Kontemplation seiner Prima philosophia von 1618, die über

das Universale handelt und dabei auch den conceptus universalis, Idee und Abstraktion, bespricht. All das hat aber neben dem Hauptwerk keine selbständige Bedeutung; wir wenden uns daher alsbald diesem zu.

Es ist für den heutigen Leser nicht ganz leicht, Gutkes Gedanken in ihrer Eigenart zu folgen. Er schreibt kein sehr flüssiges Latein, ringt oft mit dem Ausdruck und bringt neuartige Prägungen, für die er um Entschuldigung bittet. Die Hauptschwierigkeit aber liegt in den Gedanken selber, die sich nicht in ausgefahrenen Gleisen, ja sine praevio duce bewegen. Wenn man herkömmlicherweise über diese Scholastik aburteilt, weil sie ja doch nur überlieferte Meinungen anderer wiedergäbe und daher vor lauter Vorurteilen nicht zu einer reinen Auffassung der Sache selber komme, so muß man umgekehrt hier vielmehr den heutigen Leser warnen, mit Vorurteilen an diese Gedanken heranzugehen, die ihm durch die sogenannte moderne Philosophie eingepflanzt sind. Sonst werden sie ihm immer in schiefem Lichte erscheinen. Vielmehr müssen sie in ihrer ganzen Ursprünglichkeit aufgenommen werden. Nur wenn man sich von allem gelehrten Wissen über Erkenntnistheorien freimacht und sich unbefangen den ursprünglichen Sachverhalten des Erkennens selber zuwendet, wird man diese Gedanken verstehen, die aus einer ebenso unbefangenen Berührung mit der Sache selbst entsprungen sind.

Schon der Begriff, den Gutke seiner ganzen Erörterung zugrunde legt, ist uns fremd geworden und nicht ohne weiteres mehr verständlich. Es ist der der s u b t i l i t a s. Die Subtilität ist der eigentliche Gegenstand, um dessen Betrachtung es sich handelt (p 1 c 2). Wir würden dabei in diesem Zusammenhang zuerst an die Feinheit des Geistes denken, die der Intelligenz eignet. Aber wenn dieser Begriff ja überhaupt vom Stofflichen auf das Geistige übertragen ist, so befinden wir uns hier noch ganz auf der Stufe des Übergangs von der einen zur andern Bedeutung, und die Einheit und Durchdringung von Bewußtsein und Gegenstand, von der öfter zu reden war, kommt hier erneut und entscheidend zur Geltung. Der Begriff ist schon der mittelalterlichen Lehre geläufig; er bezeichnet hier eine Eigenschaft des verklärten Körpers, nach dem mehrere Körper an einem Ort sein können (Thomas S. th. p 3 suppl. q 83; Scotus Oxon. IV d 49 q 16 n 18—19). In den Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts scheint er dann besonders durch Hieronymus Cardanus und seine Schrift De subtilitate (1552) eingeführt. Dagegen

schrieb Julius Cäsar Scaliger das fünfzehnte Buch seiner Exerzitationen, ebenfalls u. d. T. De subtilitate (1557). Cardanus gibt eingangs eine Definition der Subtilität; sie sei ratio quaedam, qua sensibilia a sensibus, intelligibilia ab intellectu difficile comprehenduntur. Aber wenn dies schon mehr nach Art unserer heutigen Auffassung klingt, und man danach eine Erörterung über die Weise der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis erwarten würde, so befände man sich in einem großen Irrtum. Cardanus' Schrift enthält nämlich eine ausgesprochene Realphilosophie, eine Darstellung der Welt und ihrer verschiedenen Bestandteile, der leblosen und lebendigen Natur, des Menschen und seiner Fähigkeiten, aufsteigend schließlich zu Gott und dem Universum. Es handelt sich also vielmehr um die verborgenen Eigenschaften der Dinge (difficile! comprehenduntur), wie sie sich der Sinnlichkeit oder dem Verstande darstellen. Die Unterscheidung der Subtilität in substantiis, accidentibus ac repraesentationibus ändert daran nichts, denn die repraesentatio bedeutet äußere Erscheinung, aber nicht geistige Vorstellung. So sagt auch Gutke (p 1 c 2 th 2), daß Cardanus die subtilitas rerum bezeichne. Will man diesen Gebrauch an den mittelalterlichen anknüpfen, so kann man vielleicht sagen, daß der Zustand des im Jenseits verklärten Körpers in der Renaissance-Philosophie auf das Universum übertragen wird und dessen göttlich-harmonischen Zusammenhang bezeichnet.

Scaliger redet am Eingang seiner Gegenschrift schon moderner. Er erhebt Einspruch gegen die einheitliche Definition des Cardanus, weil der Begriff in verschiedener Bedeutung gebraucht werde, wobei er an den antiken Sprachgebrauch anknüpft. Das Wort bezeichne ursprünglich die dünnen Fäden, die sich in einem guten Gewebe fast dem Auge entziehen, und daher habe Cicero dann das Wort auf die Rede und den Geist übertragen, in bezug auf die Rede in zweifachem Sinne als Schliff (limatio) und Feinheit (argutia). Die letztere entspringt aus der Subtilität im Geiste, die den Scharfsinn (facultas acuta) bezeichnet und besonders in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung eindringt. Danach scheint es in der Natur keine Subtilität zu geben, da hier ja nicht eines schwieriger ist als das andere, und Gott nicht mehr Scharfsinn brauchte, um das kunstvolle Universum oder ein wertloses Stück Holz zu schaffen. Aber, heißt es nun mit einer für die Zeit höchst charakteristischen Wendung, si in re non sit subtilitas, non erit ratio intelligibilitatis in ipso objecto. Objekt bedeutet dabei natürlich nicht den vom Bewußtsein

unabhängigen Gegenstand, sondern im Gegenteil den Gegenstand in der Vorstellung. Er würde die Beziehung der Erkennbarkeit nicht haben, wenn nicht auch in der Sache die Subtilität wäre, die erkannt wird. Hauptsächlich wirft Scaliger der Definition des Cardanus vor, daß sie den Unterschied zwischen der Subtilität im Dinge und der in autore rei nicht mache; er trifft damit also gerade den altertümlichen Charakter der Bestimmung des Cardanus (autor rei ist bei den natürlichen Dingen Gott, bei den künstlichen der Mensch). In derselben Richtung liegt der Einwand gegen die einheitliche Definition wegen des ungleichartigen Verhältnisses, das zwischen dem Erkannten und dem Erkennenden besteht. Nach Scaliger ist unter der Subtilität hauptsächlich die vis intellectus, qua difficilia cognitu facile comprehenduntur, zu verstehen. Er faßt sie also mehr von der Seite des Intellekts, doch setzt sie hier auch das Bestehen im Dinge voraus, da der Intellekt sonst nicht begreifend auf einen Gegenstand bezogen wäre (ratio intelligibilitatis).

Den Begriff der Subtilität greift Gutke auf, und er gibt seiner Fassung der Erkenntnisfrage von vornherein ihr bezeichnendes Gepräge. Behandelt er doch nicht die Erkenntnis überhaupt, was wohl zu beachten ist, sondern nur die „Intelligenz", d. h. nach der Bestimmung in den Disputationes practicae das theoretische Verhalten, durch das der Geist sich die ersten Prinzipien der Erkenntnis schafft, auf die er sich in allen Wissenschaften stützt. Gewiß kann diese Behandlung nicht geschehen, ohne auf die Bedingungen der Erkenntnis überhaupt einzugehen, und Calov wirft Gutke daher später vor, daß er die Lehre von der Intelligenz, die er Noologie nennt, nicht genug von der allgemeinen Gnostologie unterschieden habe. Aber Gutkes Absicht ist jedenfalls nur auf jene Grundprinzipien gerichtet, also auf den Teil der Erkenntnis, den man seit Kant den apriorischen zu nennen pflegt. Insofern ist sein Unternehmen mit dem kantischen vergleichbar, wenn er selber auch, wie wir sehen werden, den apriorischen Ursprung jener Prinzipien leugnet. Sie hängen aufs engste mit dem zusammen, was bei ihm die Subtilität ist, so daß nach den Kapitelüberschriften sein Werk als eine Darstellung der Subtilität, ihrer Attribute und Modi erscheint. Der Gebrauch dieser Worte entspricht dabei dem, was wir aus Spinoza gewohnt sind. Die Attribute sind die wesenhaften Bestimmungen (p 1 c 3 th 2), die Modi die besondern Weisen (p 2 c 1 th 1). Jene werden im allgemeinen, diese im speziellen Teil behandelt.

Zunächst der allgemeine Teil. Im ersten Kapitel wird

hier über Natur und Beschaffenheit der Intelligenz gesprochen, die als der habitus der ersten Prinzipien bezeichnet wird. Und zwar handelt es sich dabei nicht um die einfache Auffassung solcher Prinzipien, als deren Beispiel auch hier verschiedene Fassungen des Satzes vom Widerspruch, oder daß das Ganze größer ist als sein Teil, gegeben werden, denn die hat auch der Ungebildete (th 2); aber auch nicht um die vermittelte logische Erkenntnis (notiones secundae) (th 3). Ihre Erkenntnis wird vielmehr so beschrieben (th 7): Wenn wir von einem Urprinzip hören, dann wendet sich unser Geist allen Dingen zu (sese reflectit), in denen er die Evidenz dieses Prinzips erblickt, um durch solche Reflexion dieser Evidenz noch sicherer zu werden, ohne dabei nach einem vermittelnden Begriffe zu fragen. Man kann also vielleicht sagen, daß es sich dabei um das Innewerden solcher Prinzipien bei der Anschauung der Gegenstände handelt. Gutke betont dabei, anders als die Reformierten, den empirischen Ursprung auch dieses Prinzipienbewußtseins: Die Intelligenz ist ein erworbener, kein eingeborener habitus, denn wir werden scharfsinnig (subtiles) nicht geboren, sondern durch Belehrung und Fleiß, und unser Intellekt ist ursprünglich eine leere Tafel und tritt nicht ohne Hilfe der (von außen empfangenen) Vorstellungen in Tätigkeit (th 1).

Schon in der Erklärung der Intelligenz als erworbener fiel das Wort subtil, aber zunächst nur noch in der uns näherliegenden, von Scaliger aus Cicero erneuerten Bedeutung, nach der es dem Geiste zugeschrieben wird. Aber obwohl Gutke seinen Begriff der Subtilität von dem des Cardanus, der darunter nur die subtilitas rerum verstehe, unterscheiden will, verliert er doch auch bei ihm noch keineswegs sie sachliche Beziehung. Diese ist ja schon mit der starken Betonung der empirischen Grundlage der Prinzipien gegeben. Er bestimmt nämlich (c 1 th 8) die Intelligenz weiter folgendermaßen: Subjectum Intelligentiae est subtilitas rerum, quatenus ex eadem principia cognoscendi prima fluunt. Und er erklärt dabei den Begriff der Subtilität, sachlich ganz mit Cardanus übereinstimmend, als optimam et accuratam rerum dispositionem, ex affinitate et coniunctione earum ortam. Die Quelle der Prinzipien ist also die Ordnung der Dinge selber, von ihr hat sie die Intelligenz empfangen. Deren Abhängigkeit von dieser Ordnung kommt noch besonders stark in dem Worte subjectum zum Ausdruck. Die Subtilität der Dinge ist das Subjekt der Intelligenz — wir würden natürlich Objekt erwarten, aber Gutke sagt Subjekt. Und dies bedeutet nach der De-

finition jener Zeit: quod alicui subiicitur oder cui aliquid adjungitur (Scheibler Op. met. l 1 c 23 n 7). Es steht relativ zum adjunctum. Und so bedeutet jener Satz, daß die Subtilität der Dinge die Grundlage ist und die Intelligenz das Anhängsel. Die vom Ding und nicht vom Bewußtsein ausgehende Betrachtung kann kaum einen deutlicheren Ausdruck finden. Die Intelligenz ist nun aber, wie wir gesehen haben, nicht das unmittelbare, sondern das ausdrückliche Bewußtsein solcher Prinzipien, und so wird sie abschließend (th 9) definiert als: Habitus intellectualis principalis, contemplans subtilitatem, quatenus ex eadem principia cognoscendi fluunt. Dabei nehme man nicht daran Anstoß, daß durch das contemplare die Subtilität doch wieder als Objekt erscheint. Objekt ist sie, insofern die Intelligenz sie als Quelle jener Prinzipien betrachtet, Subjekt aber, insofern jene Prinzipien aus ihr herfließen. Ihre Ursachen sind (th 10): Gott, die bewunderswerte Ordnung der Dinge und, von seiten des Geistes, die Bewunderung derselben (admiratio).

In dem zweiten Kapitel wird dann über die Subtilität und die Erkenntnisprinzipien gehandelt. Während also das erste der Intelligenz galt, so dieses dem Grunde der Intelligenz, der ja in der Subtilität aufgedeckt ist. Wenn es hier (th 1) in deutlichem Anschluß an den Aufbau der metaphysischen Lehrbücher heißt, daß der allgemeine Teil die Subtilität in ihrer Natur, ihren Prinzipien und ihren Affektionen betrachte, so hat das erste Kapitel ihre allgemeine Natur aufgewiesen, dieses zweite gilt ihren Prinzipien, und die beiden letzten behandeln die Affektionen (Attribute). Hier wird nun, nachdem Gutke (th 2) seinen Begriff der Subtilität von dem des Cardanus unterschieden hat, eine genaue Darlegung desselben gegeben (th 3): Subtilitas est dispositio, qua res propter summam affinitatem et coniunctionem mutuam ita ad se invicem referuntur, ut eam contemplando deprehendamus, cur Deus nec plane sibi simile, nec tamen aliquod a se omnino diversum efficere voluerit, et ita percepta ista affinitate principia eruamus, quibus accurata et solida cognitio tuto inniti possit. Oder einfacher: Subtilitas est optima et accurata rerum dispositio, ex affinitate et coniunctione earundem orta. Ihre Grundlage ist die Proportionalität der Geschöpfe untereinander und zu Gott. Man sieht, wie sehr die Subtilität vom Gegenstande her gedeutet wird. Zu beachten ist auch die Doppelbeziehung, in der die Erkenntnis sofort gesehen wird, in Beziehung auf das Verhältnis der Dinge untereinander und der Dinge auf Gott. Dies zieht sich durch die ganze Lehre Gutkes hindurch

und unterscheidet sie deutlich von der modernen. Die Subtilität der Dinge steht nach Gutkes Ausdruck in einer dreifachen Beziehung: auf sich, auf Gott und auf den Intellekt.

Vom Intellekt wird diese Subtilität im Begriffe eingesehen. Ehe Gutke aber zu dessen Formen übergeht, erwägt er (th 4) die verschiedenen Stellungen (status), in denen das Universale zu den Individuen sich befinden kann, und unterscheidet deren vier: 1. Status objectivus fundamentalis, nach dem es in den Individuen wurzelt. Da diese unendlich sind, kann es so nicht von uns eingesehen werden. 2. Status idealis formalis: der allgemeine repräsentative Gedanke (noema) wird hier gebildet und damit wird unser Intellekt selber zur Subtilität, indem er sie einsieht. 3. Status objectivus idealis: der Begriff selber wird in seiner Abstraktion und Präzision begriffen und vom Geiste repräsentiert. 4. Status universalis, wenn dieser Begriff zugleich in seiner Beziehung auf das Viele und gegliedert nach species und modi betrachtet wird. So werden auch diese Stufen der Begriffsbildung nicht vom Denken, sondern vom Dinge her entwickelt; unser Intellekt wird subtil, wenn er die Subtilität der Dinge einsieht. Der Begriff der Subtilität wird dann (th 5—7) in dreifacher Hinsicht behandelt, als objektiver, als formaler und als universaler; in den beiden ersten Hinsichten ist er nur einer, als universaler ist er analogisch.

Aus der Proportionalität der Geschöpfe untereinander und zu Gott werden (th 8) die beiden Grundprinzipien der Erkenntnis abgeleitet: 1. Es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei, was auf einem kniffligen Gedankenwege zu der Erklärung führt, daß, was in der Proportionalität begründet ist, wahr ist per repraesentationem. 2. Es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich sei und zugleich mit anderen zusammenfalle (confusum esse), woraus die Geeignetheit der Subtilität, einen allgemeinen Begriff hervorzubringen, gefolgert wird. Man kann vielleicht sagen, daß durch das erste Prinzip jeder Gegenstand in seinem eigenen Sein begründet und damit als solcher in der Vorstellung dargestellt wird, durch das zweite von andern unterschieden wird, was durch seinen allgemeinen Begriff geschieht. Damit sind die zwei, nun in den beiden folgenden Kapiteln zu behandelnden Affektionen oder Attribute der Subtilität gefunden: die veritas per repraesentationem und die habitudo ad universalem conceptum et ideam (th 9), also die Vorstellbarkeit und die Begrifflichkeit. Erstes Erkenntnisprinzip ist ein solches, das unser Geist als evidens und perspicuum bemerkt, wenn er mit der

Subtilität beschäftigt ist (th 10); es muß aber bemerkt (animadversum), nicht erdichtet (fictum) sein, quia mens nostra non mensurat res, sed mensuratur a rebus (th 11). So wird die erfahrungsmäßige Grundlage noch einmal stark betont. Wir lernen die Prinzipien allerdings, ohne es zu bemerken (th 13).

Das dritte Kapitel gilt den Attributen der Subtilität im allgemeinen und dem ersten derselben insbesondere. Sie sind nicht Akzidenzen (th 1), sondern es sind Beziehungen, die wesenhaft aus der Subtilität folgen und diese damit bezeichnen (respectus subtilitatem essentialiter consequentes et sic eandem denominantes, th 2). Das erste Attribut muß die veritas per repraesentationem sein, also die Wahrheit durch Darstellung, nämlich in der Vorstellung, denn ohne sie kann es auch keinen allgemeinen Begriff geben (th 3). Jede Subtilität zeigt sich darin, daß sie vollzogen wird (fit) durch eine genaue Vorstellung, und was durch eine genaue Vorstellung vollzogen wird, ist subtil (th 1). Dieser respectus wird daher geradezu als mit der Subtilität konvertibel bezeichnet; er ist also, in der Sprache der Metaphysik zu reden, eine affectio unita. Noch genauer wird das Attribut bezeichnet als eiusmodi subtilitatis attributum, quo ex rebus creatis vel ad Deum vel inter se invicem collatis animadverto, sensibilia a sensibilibus, intelligibilia ab intelligibilibus ita abstrahi debere, ut adaequatio mentis cum re praecedat (th 4), wobei die Annäherung an die Definition des Cardanus deutlich ist. Weiterhin werden fünf Arten der Repräsentation unterschieden (th 5—10), auf die nicht näher eingegangen zu werden braucht. Bezeichnend ist, wie auch dabei die Erkenntnis ohne Bruch vom geschöpflichen zum göttlichen Sein übergeht.

Das vierte Kapitel gilt dem andern Attribut. Es ist die habitudo ad ideam et universalem conceptum. Wie die Vorstellbarkeit, so ist die Geeignetheit zu einem Allgemeinbegriff Kennzeichen der Subtilität. Sie wird (th 1) bestimmt als ein Attribut der Subtilität, durch das auf der im Dinge gelegenen Grundlage genau gezeigt wird, wie unser Intellekt in der Erkenntnis per actum reflexum rechtmäßig sein Maß von den Dingen erhält. Der actus reflexus unterscheidet diese Erkenntnisart von der intuitiven, d. h. wir können nur durch einen Mittelbegriff erkennen, ob zwei Begriffe richtig verbunden sind, was den Engeln unmittelbar, d. h. intuitiv möglich wäre. Und legitime a rebus mensurari bedeutet, daß wir den Inhalt immer durch unsere Sinnesorgane von den Dingen empfangen müssen. Jeder solche spezifische oder generische Begriff ist geeignet, eine Idee her-

vorzubringen (th 2), wobei wir unter Idee offenbar die bestimmte, vorstellungsmäßige Gestalt dessen verstehen müssen, was im Begriffe gemeint ist. Heißt es doch (th 3), daß der Begriff Gottes nicht geeignet ist, eine Idee hervorzubringen, denn finitum non est capax infiniti. Die Idee wird dabei auch signum formale genannt, sie ist also das Zeichen des Begriffs. Wenn es von der göttlichen Natur auch keine Idee gibt, so entspricht sie doch nicht selten einer solchen, wie sie z. B. in ihren Wirkungen sinnlich wahrnehmbar wird (th 4). Die Forderung, daß die begriffliche Erkenntnis sich zu einer vorstellungsmäßigen Idee zusammenschließen soll, ist bemerkenswert. Beinahe könnte man an Goethe denken.

Aus diesen Bedingungen entspringen nun die Principia prima, also die Grundregeln der Erkenntnis, von denen zum Schluß des allgemeinen Teils zwölf angeführt werden. Es sind „Regeln zur Leitung des Verstandes", und es wäre eine ganz reizvolle Aufgabe, sie mit Descartes' so benannter und im selben Jahrzehnt entstandenen Schrift zu vergleichen. Nur die wichtigsten seien angeführt. 1. Die Wahrheit wird auf sich selbst bezogen und auf sie alles andere, oder ein bestimmter Intellekt ist maßgebend für alles, wird selber aber von nichts gemessen. Denn es muß notwendig etwas Untrügliches (infallibile) geben, von dem das übrige seine Sicherheit erhält. Da es selber seine Untrüglichkeit von keinem andern entlehnt haben kann, wird es auf sich selber bezogen. Das klingt ganz rationalistisch. Aber dieser Intellekt, der das Maß für alles ist, kann nur Gott, der alle Vollkommenheit enthält, zugeschrieben werden. Und so steht diesem göttlichen Rationalismus in der zweiten Regel der menschliche Empirismus gegenüber. Denn sie besagt 2., daß der geschaffene Intellekt sein Maß von den Dingen erhält und es ihnen nicht gibt. Denn er ist unvollkommen und wird daher oft getäuscht; die Dinge dagegen sind wahr, und daher liegt in ihnen und nicht im Intellekt die Norm der Wahrheit. 3. In den Individuen können wir die Dinge nicht erkennen, da sie zahllos sind; das Ding muß vielmehr aus dem Stande der Einzelheit in den der Idee (e statu singularis in statum ideae) übergeführt werden. 5. Diese Überführung erfolgt durch die Abstraktion (auf sie kommt Gutke p 2 c 5 zurück). 9. Nihil est in intellectu, quin prius fuerit in sensu, weil unser Intellekt eine leere Tafel ist und keine species connatas hat. In den Sinn treten kann aber etwas auf zwei Weisen: apriori, wenn wir eine Substanz durch Vermittlung eines Akzidens betrachten (z. B. die Körper) oder aposteriori durch die Wirkungen (z. B. die materia prima,

Gott). Die Verwendung beider Begriffe ist der kantischen fast genau entgegengesetzt, denn die apriorische Erkenntnis ist hier die unmittelbare, empirische, die aposteriorische ist die durch einen (formal notwendigen und insofern nach Kant apriorischen) Schluß vermittelte [1]).

Der speziell Teil handelt, entsprechend dem Aufbau der Metaphysik, von den Modi der Subtilität, die deren besondere Arten bezeichnen; und zwar ist das Verhältnis dieser Arten zueinander, gerade wie bei dem Seienden, das der Analogie (c 1 th 1). Sie werden zunächst der bekannten Einteilung des Denkvermögens bei Aristoteles in theoretisches, praktisches und poietisches (Met. 1 6 c 1 p. 1025 b 25) entnommen. Gutke bezeichnet die erste als die Subtilität in Betrachtung der theoretischen Dinge (th 3), die näher bestimmt wird als eine Funktion unseres Intellekts, entstanden aus einem angeborenen kritischen Vermögen, durch die unser Geist, indem er die notwendigen Dinge und ihre Eigenschaften und Arten betrachtet, sich selber sozusagen nach innen vollendet (th 5). Merkwürdig ist, daß hier die *δύναμις κριτική* als connata bezeichnet und damit also doch eine angeborene Fähigkeit zugegeben wird. Näher ist Gutke auf sie aber nicht eingegangen. Die zweite Art, die actio, ist eine Funktion unseres Intellekts, durch die er sich zufolge der Betrachtung des Guten auf dessen Vollendung erstreckt (th 8); die poiesis eine Funktion, durch die er sich auf ein Äußeres bezieht und sich dadurch sozusagen nach außen vollendet (th 9). Außer diesen beiden gibt es noch einen Akt unseres Intellekts, durch den dieser über das Objekt, durch das er bewegt wird, reflektiert, nämlich die Begriffsbestimmung (constitutio notionum secundarum) (th 13).

Nach diesem Überblick im ersten Kapitel besprechen die Kapitel zwei bis fünf das theoretische Verhalten, das zweite zunächst die Erkenntnisprinzipien im allgemeinen und besonders die Abstraktion. Das theoretische Prinzip ist das erste und wird bestimmt als die Beobachtung jener Beziehung, durch die jedes Ding auf den göttlichen Intellekt bezogen wird (th 1). Es ist der modus der Subtilität, durch den wir, wenn wir die Verwandtschaft und wechselseitige Verbindung der Dinge unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit auffassen, die sichersten Erkenntnisprinzipien bemerken (th 2). Es ist die Betrachtung der formalitas oder der formalis ratio, nach

---

1) Mehr in Kants Sinn die Verwendung beider Ausdrücke bei Cramer, Isagoge, tr 1 s 1 n 3—4.



der die Dinge untereinander verwandt sind im Hinblick auf den göttlichen Intellekt (th 3). Diese formalitas, die Formbeziehung, wird gewonnen durch die Abstraktion (th 5), deren Aufgabe eine doppelte ist (th 6): einmal das Allgemeine vom Besonderen abzutrennen, woraus die allgemeinen Begriffe bis hinauf zu den allgemeinsten des ens, unum, verum, bonum entstehen (th 7—15), und ferner die Betrachtung des einmaligen Dinges (nämlich Gottes), das alle Vollkommenheiten in überragender Weise enthält (th 16—18). Es wird also der Allgemeinbegriff und der Idealbegriff oder in kantischer Sprache der Verstandes- und Vernunftbegriff unterschieden. Dies Doppelgeschäft der Abstraktion ist wohl zu beachten; sie verfährt praedicamentaliter oder eminenter, jenes in der logischen Begriffsbildung, dieses in der via negationis, in dem Aufstieg zu der alle endlichen Vollkommenheiten überragenden Vollkommenheit Gottes. Sie wirkt sich also in der doppelten Weise aus, die der Subtilität eignet, insofern die Dinge aufeinander oder auf Gott bezogen werden.

Diese beiden Formalitäten werden im dritten Kapitel miteinander in Verbindung gebracht, wobei es besonders deutlich ist, daß für Gutke alle Erkenntnis auf die Gotteserkenntnis ausgerichtet ist. Daraus ergibt sich im vierten Kapitel eine Erörterung der analogischen Anwendung der Begriffe. Im fünften wird schließlich de natura objecti in idea gehandelt. Das Objekt ist ein Gedanke (noema), doch ist nicht jeder Gedanke ein Objekt (th 2). Der Intellekt sucht nämlich eine bestimmte Kenntnis (notio), durch die er verwirklicht wird (th 1); und diese Kenntnis ist das Subjekt, auf das er sich bezieht (de quo vel circa quod), und dies ist sein Objekt (th 2). Von diesem Objekt werden noch besprochen: 1. Die Ursache, das ist die Abstraktion, weil das Ding in den Individuen nicht erkannt werden kann (th 3), 2. die ratio formalis, die als conceptus realis, der auf Prinzipien beruht und mit Affektionen versehen ist, bestimmt wird (th 7), 3. die Bedingungen, und zwar die materialen als res considerata und die formalen als modus considerandi (th 8), 4. die Norm, nämlich die göttlichen Prinzipien, die ursprünglich und nicht erworben sind, wobei wieder der Rationalismus in der Betrachtung von Gott her sich zeigt (th 11), 5. die verschiedenen Arten des Objekts, ob es total oder partial (th 12), kontemplativ oder operativ (th 13), in genere oder nicht in genere ist (th 15).

Im sechsten Kapitel behandelt Gutke dann die zweite Art der Subtilität, die dem praktischen Verhalten des Intellekts entspricht.

Es wird hier die affinitas rerum in statu bonitatis betrachtet und aus ihr die für dies Gebiet gültigen Prinzipien abgeleitet. Da dies Regeln des Sittlichen sind, so bietet die Wissenschaft von der Intelligenz also auch die Grundlagen der Ethik. Dabei wird auch das praktische Prinzip als ein Erkenntnisprinzip bezeichnet (th 1), handelt es sich doch nicht um seine Wirklichkeit, sondern um seine Erkenntnis. Es geht aus der genauen Auffassung der allen Dingen eignen Vollkommenheit hervor. Deren Grundlage ist die bonitas, die als convenientia perfectionis ad ipsam rem (die Übereinstimmung des Dinges mit sich selbst hinsichtlich der Vollkommenheit) bestimmt wird, und zwar gibt es diese per essentiam bei Gott und per participationem beim Geschöpf (th 1). Die daraus entspringenden praktischen Prinzipien sind vier: 1. Die aus der allgemeinen Betrachtung des Guten entstehen, wie der Satz, daß alle nach dem Guten streben oder daß es notwendig ein höchstes Gut geben muß. 2. Wenn das wesenhaft Gute mit dem abhängigen Guten verglichen wird, wie das alles von Gott Kommende sehr gut ist, daß Gott frei von Gesetzen ist, daß er sich in Offenbarung und Schöpfung nicht widersprechen kann (gegen die doppelte Wahrheit) u. a. 3. Wenn umgekehrt das abhängige Gute mit dem wesenhaften verglichen wird, woraus die Pflichten gegen Gott hervorgehen. 4. Wenn die verschiedenen Arten des abhängigen Guten untereinander verglichen werden, woraus die allgemeinsten Rechtssätze entspringen (th 2—6).

Da der dritten Art der Subtilität, der poiesis, kein eigenes Kapitel gewidmet ist, geht Gutke im siebenten alsbald zu den notiones secundae über. Die bisher behandelten (theoretischen und praktischen) Prinzipien sind wahr per repraesentationem, d. h. sie sind von den Dingen oder deren Verhältnissen entnommen ohne Tätigkeit unseres Verstandes. Die notio secunda dagegen wird durch unsern Intellekt hervorgebracht, wenn dieser auf sich selbst reflektiert (th 1). Sie ist eine intentionale Form (th 2) und wird auch bestimmt als intentionaler Begriff realer Begrifffe (th 3). Sie soll die Schwierigkeiten beseitigen, die sich gewöhnlich in der Erkenntnis des Wahren und in der Verwirklichung des Guten einstellen (th 4). Ihr Objekt ist das Seiende, seine Zustände, Ursachen und Arten (th 5) [1]. Zum Schluß werden einige ganz beherzigenswerte Regeln angegeben, z. B.: Die Methode muß den Dingen dienen, nicht die Dinge der Me-

---

1) Eine bemerkenswerte Gliederung, die dem Aufbau der Metaphysik bei Suarez und in J. Martinis Partitionen entspricht.

thode (2). Die notiones secundae ändern nichts am Dinge (3). Die Prinzipien der Verknüpfung werden von den Menschen nicht gebildet, sondern bemerkt (6).

Das achte Kapitel gibt in einer Art Anhang Ratschläge für die Klugheit in den Wissenschaften, d. h. nach welchen Regeln diese erworben werden können (th 1). Besonders wird dabei (th 6) die Auffassung bestritten, daß die Intelligenz ein habitus nobiscum natus sei, weil nämlich alle Menschen etwa dem Satze des Widerspruchs zustimmten. Das ist auch bei den moralischen Sätzen der Fall, und es müßte dann auch die praktische Philosophie ein solcher habitus sein (diese Möglichkeit wird merkwürdigerweise nicht erwogen). Nach Gutke sind alle diese Prinzipien erworben; die Intelligenz ist erworben, sonst müßten alle Menschen intelligent sein. Gutkes Grundauffassung kommt darin noch einmal zu einem deutlichen Ausdruck.

In einem letzten Kapitel folgen noch einige Schlußbetrachtungen, von denen eine (th 2) sich gegen die Meinung wendet, daß man in der Wissenschaft beliebig schließen dürfe, weil es sich um keine Glaubenssätze handle. Wer nämlich in Wissenschaften absichtlich falsche Prinzipien und Folgerungen vorträgt, der beschuldigt Gott in seinen Geschöpfen der Lüge. Mit einem ausgeführten Gebet schließt das Werk.

Um die Gedanken dieses eigentümlichen Buches in ihrer von den unsrigen so abweichenden Art recht zu verstehen, muß man zweierlei im Auge behalten. Einmal, daß das Erkennen ganz vom Gegenstande her verstanden wird. Die bloße Rezeptivität der Sinnlichkeit wird aufs stärkste betont; aber auch der Verstand, der die notiones secundae bildet, ist dabei zwar tätig, aber keineswegs spontan, sondern in völliger Abhängigkeit von den Dingen, denn er hat die Regeln der Verknüpfung nicht in sich, sondern entlehnt sie den Dingen, er bildet sie nicht, sondern bemerkt sie. Und ferner wird das Endliche immer im Zusammenhang mit dem Ewigen gesehen, die Schöpfung vom Schöpfer her verstanden. Die Prinzipien sind nicht nur immanent, sondern auch transzendent. Beides ist ausgesprochen archaisch — auch in der griechischen Philosophie sind es diese Züge, die das ältere Denken zu einem archaischen machen. Darin liegt das Eigentümliche und Anziehende.

c) Fromme.

An Gutke schloß sich Valentin Fromme an, ging aber zugleich nicht unerheblich über ihn hinaus. Er veröffentlichte 1631 eine Gnostologia, die zum erstenmal das Erkenntnisproblem allgemein aufrollt. Auch der Name dieses Gebietes, der sich rasch durchsetzte, ist von ihm geschaffen (s. o. S. 117). Freilich mußte schon Gutke vielfach auf die allgemeinen Fragen eingehen, und so bietet Fromme doch nicht so viel Neues, als man nach seiner weiteren Aufgabenstellung erwarten dürfte. Jedenfalls aber bereitete er eine Trennung der Gebiete vor, wie sie dann Calov vollzog, indem er neben die Gnostologie eine Noologie stellte, die den besondern, von Gutke in seiner Intelligenz verfolgten Aufgaben dienen sollte.

Fromme bezeichnet das scibile quatenus scibile als seinen Gegenstand (p 1 c 1 th 1), also die Erkenntnisfrage im allgemeinsten Sinne. Als wißbar wird dabei bestimmt, was unserem Intellekt zur Erkenntnis vorgelegt wird (subiicitur); seine Grundlage ist die Natur, durch die wir aus den geschaffenen Dingen, indem wir sie mit Gott oder untereinander vergleichen, bemerken, daß Sinnliches vom Sinnlichen, Intelligibles vom Intelligibeln so abstrahiert werden müsse, daß der Geist sich dem Dinge angleicht (c 2 th 1—2). Diese adaequatio mentis cum re zeigt also auch bei Fromme, daß ihm die Erkenntnis ganz vom Gegenstande stammt; auch ihm ist unser Intellekt ursprünglich eine leere Tafel (c 1 cons. 2). Allerdings fügt er dabei hinzu — im Gegensatz zu Gutkes völligem Empirismus —, daß auch nach dem Sündenfall einige Trümmer des eingestürzten menschlichen Gebäudes übriggeblieben seien, die man *κοιναὶ ἔννοιαι* nenne; aber diese seien nur potentiell und dürften nicht mit der aktuellen Erkenntnis verwechselt werden (cons. 10), ein Gedanke, durch den er den Reformierten und C. Martini nahekommt.

Im folgenden geht er zu den Prinzipien des scibile über (c 3). Sie sind per se oder secundum quid, d. h. wir erkennen etwas an sich selber oder bezogen auf etwas anderes. Das principium per se ist hervorbringend oder aufnehmend (productivum oder apprehensivum). Jenes ist die Tätigkeit des Intellekts, und zwar die Abstraktion, durch die das Ding aus dem Stande der Singularität in den der Universalität übergeführt wird (c 3 th 1—6). Das aufnehmende Prinzip ist die Vorstellung (conceptus), als erste (Wahrnehmung) und als zweite (Begriff) (c 4 th 1—5). Der conceptus formalis ist dabei ein

Bild, das wir in unserem Intellekt gestalten, der conceptus objectivus ist die Sache selbst, vorgestellt im Intellekt (c 4 cons. 2). Der erste conceptus bezeichnet unmittelbar die Sache selbst, der zweite nicht diese, sondern jenen ersten conceptus, und er ist daher nicht die Vorstellung eines einzelnen Dinges, sondern eine vielen Dingen gemeinsame Vorstellung (ebd. cons. 14). Der zweite conceptus wird sonst auch als objectivus consequenter bezeichnet (ebd. cons. 17; s. o. S. 176). Das principium scibilis secundum quid ist die Wissenschaft (disciplina c 5 th 1); ihre Natur ist allein nach ihrem Objekt zu bestimmen, nach dem alles andere in ihr sich zu richten hat (ebd. cons. 6).

In den beiden letzten Kapiteln des ersten Teils werden die Attribute des scibile im besondern besprochen, zuerst (c 6) die eminentia und die praedicamentalitas, die schon Gutke eingeführt hatte. Fromme stellt eine zweite Art daneben, nämlich die analogia und univocatio (c 7); analog ist, was in ungleicher Weise mehrerem beigelegt wird (th 2), univok, was in gleicher Weise (th 9). Besonders war für die Zeit der Begriff der Analogie wichtig, weil er die Anwendung des gleichen Seinsbegriffs auf das Geschöpfliche und das Göttliche rechtfertigen mußte. Mehrere Weisen der Analogie werden unterschieden (th 3—8).

Der zweite Teil behandelt, wieder in deutlicher Nachahmung des bei den metaphysischen Lehrbüchern üblichen Aufrisses, die Arten des scibile, nämlich das contemplabile, operabile und factibile, entsprechend der ja auch von Gutke aufgenommenen aristotelischen Dreiteilung.

Als erste allgemeine Erkenntnislehre auf deutschem Boden ist Frommes Buch nicht unwichtig, aber Verbreitung scheint es nur wenig gefunden zu haben; es ist mir nur in zwei Stücken bekannt. Vermutlich wurde es durch Calovs sehr viel erfolgreichere Schrift beiseite gedrängt, die aber von Fromme ziemlich abhängig scheint.

Selbstverständlich fand Gutke auch auf seinem eigenen Gebiete, der Lehre von der Intelligenz, Nachfolger. Hier sind besonders Eifler und Geilfus zu nennen, die sich sowohl im Titel als im Aufbau ihrer Bücher deutlich an Gutke anschließen. Eifler hat auch eine Gnostika, also eine allgemeine Erkenntnislehre, veröffentlicht, deren Gliederung an Fromme erinnert, doch wirkt daneben auch Calov ein.

d) Calov.

Calov wirft in der Vorrede zu seinen Scripta Gutke vor, daß dieser in seiner Lehre von der Intelligenz zwei Wissenschaften miteinander vermengt habe, die er nun als Gnostologie und Noologie unterscheiden will. Jene hat es mit der Erkenntnis überhaupt zu tun, diese entspricht Gutkes Intelligenz, auch in ihrem Aufbau. Die Gliederung der Gnostologie ist der bei Valentin Fromme so ähnlich, daß an einen Zufall kaum gedacht werden kann, obwohl Calov Fromme nicht erwähnt, sondern ausdrücklich Gutke als seinen einzigen Vorgänger bezeichnet. Frommes Schrift ist 1631 erschienen; der Widmungsbrief ist August 1631 unterzeichnet. Calov sagt in der Januar 1650 unterzeichneten Vorrede zu den Scripta, daß er die Gnostologie vor 18 Jahren ausgearbeitet habe, erschienen scheint sie zuerst 1633. Frommes älteres Anrecht auf Namen und Aufbau dieser Wissenschaft ist also kaum zu bestreiten. Ein äußerer Unterschied liegt darin, daß Calov den Ausdruck scibile meist, aber auch nicht immer, durch den des cognoscibile ersetzt, doch bezeichnet er selber (prooem. th 4) beide als gleichbedeutend; und auch Fromme sagt im Appendix seiner Schrift, daß res cognoscibilis sein Gegenstand sei. Ferner gestaltet Calov die Lehre von den Prinzipien im Anschluß an den Ursachenbegriff aus.

Die Gnostologie behandelt also das Erkennbare als solches. Quatenus cognoscibile ist hier der modus considerandi, durch den diese Wissenschaft von allen andern unterschieden wird, die es auch mit dem cognoscibile zu tun haben, aber nicht qua tale (prooem. th 4). Diese Wissenschaft ist der Sache nach (natura) die erste, geht sogar noch den praecognita philosophica voraus, der Ausbildung (cultura) und vielleicht auch der Lehre (doctrina) nach die letzte (th 2 und 3). Die Schrift zerfällt in zwei Teile, von denen der allgemeine das Wesen (quidditas) des cognoscibile behandelt, der spezielle seine Arten.

Im allgemeinen Teil wird zuerst (c 1) das cognoscibile als das, was unserm Intellekt zur Erkenntnis entgegengestellt ist, bestimmt, also genau wie bei Fromme. Dies aber ist alles Seiende, und so sagt Calov, indem er den Ausdruck cognoscibile durch intelligibile ersetzt: Intelligibile est omne, quod est (can 2). Seine inneren Prinzipien sind material die Wesenheit (entitas) des Gegenstands, formal seine Erkennbarkeit (scibilitas) (c 2). Die äußeren (c 3) regen die Erkenntnis an oder fördern sie; sie sind Zweck- oder Wirkur-

sache. Der Zweck ist, daß unser an sich unbestimmter Intellekt objektiv bestimmt wird. Wirkursache ist als bewegende teils die schöne Mannigfaltigkeit der Dinge, teils unsere angeborene Unwissenheit, aus der die Sehnsucht nach Wissen entspringt; als tätige ist sie der Intellekt und dessen Mittel (Sinne, Abstraktion, Begriff). In bezeichnenden canones heißt es: Das Ding lädt zur Erkenntnis ein, unsere Unwissenheit reizt und das Bedürfnis zwingt uns (3), der Trieb nach Wissen wird niemals gesättigt (4). Dann folgt (c 4) die Lehre von der Abstraktion, die das Ding von seinen individuellen Bedingungen befreit und es aus dem Stande der Singularität in den der Universalität oder Eminenz erhebt, damit es erkannt werden kann. Dadurch entsteht der Begriff (conceptus) (c 5), der ein vom Intellekt geformtes Bild (species) ist, das das scibile im Geiste repräsentiert. Der Formalbegriff ist dabei Zeichen des Objektivbegriffs. Das so gewonnene scibile wird bewahrt teils in der Wissenschaft (c 6), teils in dem habitus des Verstandes (c 7). Die beiden letzten Kapitel besprechen die Affektionen des scibile, von denen es nach Calov nur disjunkte gibt. Die ersten sind (c 8) eminentia und praedicamentalitas, die zweiten (c 9) univocatio und analogia. Auch dies stimmt ganz mit Fromme überein.

Der spezielle Teil gliedert das cognoscibile in seine verschiedenen Arten. Es wird zunächst (c 1) eingeteilt in das philosophicum oder liberale und das poeticum oder illiberale; das philosophicum dann in contemplabile und operabile. Das contemplabile ist (c 2) die Ursache der Wissenschaft; contemplabile ist dabei alles Notwendige. Es betrachtet (c 3) entweder die affinitas rerum und ist dann intelligentia, oder die quidditas rerum und ist dann sapientia. Jene hat es mit den ersten Prinzipien zu tun, diese zugleich mit den daraus gezogenen Folgerungen. Das operabile (der praktische habitus c 4) ist die Klugheit, die das Handeln bestimmt. Sie hat es mit dem Zufälligen zu tun (quidquid agibile est, contingens est) [1]. Zuletzt (c 5) wird noch das cognoscibile effectivum oder poeticum behandelt, dem die ars entspricht.

Vergleicht man Calovs Schrift mit der Gutkes, so kommt bei jenem der Erkenntnisvorgang als solcher vielleicht stärker zur Geltung; die subjektive Bewegung des Geistes ist schon mehr von der Dingwelt losgelöst. Trotzdem nimmt auch nach Calov das Erkennen ganz vom Gegenstande seinen Ausgang. Das cognoscibile, das un-

1) Vgl. hierzu oben S. 206 f. die Lehre von Notwendigkeit und Zufälligkeit in der Metaphysik.

serm Intellekt entgegengestellt ist (obiicitur), wird behandelt, nicht das cognoscens, und eigentlich auch nicht die cognitio. Insofern bleibt die Sachgebundenheit bestehen. Eine Bemerkung, wie die Frommes über die *κοιναὶ ἔννοιαι*, findet sich hier nicht.

Die Noologie ist, wie Calov in dem ersten einleitenden Kapitel ausdrücklich sagt, dasselbe, was man sonst auch Intelligentia oder habitus primorum principiorum nenne. Und er schließt sich in dem Aufbau ihres allgemeinen und besondern Teils ganz an Gutke an. Nur ersetzt er dessen Begriff der subtilitas durch den der affinitas, der besser sei, weil jener mehrere Bedeutungen habe (doch definierte auch Gutke schon p 1 c 2 th 3 die Subtilität durch die affinitas rerum); sie ist der eigentliche Gegenstand des habitus intelligentiae (c 1 th 5). Es handelt sich dabei nicht um die bloße Auffassung der Prinzipien, sondern um ihre genaue Erforschung (th 2). Im zweiten Kapitel, mit dem der allgemeine Teil beginnt, wird das Objekt der Noologie näher bestimmt, nämlich die affinitas rerum, als die Verwandtschaft der miteinander verglichenen Dinge, die dabei weder als völlig unähnlich noch als ganz ähnlich befunden werden, aus welcher Beobachtung die ersten Erkenntnisprinzipien herfließen. Es sind dies die allgemeinsten und durch sich selbst bekanntesten Axiome, von denen alle natürliche Erkenntnis abhängt. Als solche führt er die beiden gleichen an wie Gutke: Es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich sei und nicht sei, und es ist unmöglich, daß dasselbe zugleich sei und mit anderem zusammenfalle. Dann wendet sich Calov den Affektionen zu und behandelt zuerst die einfachen, nämlich die Vorstellbarkeit (veritas per repraesentationem c 3) und die Begrifflichkeit (aptitudo ad ideam c 4), also die gleichen wie Gutke, wenn er auch in der genaueren Bestimmung etwas von ihm abweicht. Er schließt daran zunächst (c 5) noch eine dritte einfache Eigenschaft, nämlich die aptitudo ad objectum, was die Eigenschaft des Zusammenhangs der Dinge bezeichnen soll, derzufolge ein Begriff geeignet ist, eine bestimmte Wissenschaft zu konstituieren (nämlich Objekt zu werden). Und er fügt (c 6) noch affectiones ortae et disjunctae hinzu, nämlich univocatio und analogia, sowie praedicamentalitas und eminentia, die er allerdings — im Anschluß an Fromme — auch in der Gnostologie (p 1 c 8—8) behandelt hatte. Wie immer gibt er auch hier Axiome; aus einem derselben (5) könnte man einen wichtigen Gedanken der kantischen Philosophie entwickeln: Transcendentia nequaquam confundenda sunt cum praedicamentalibus.

Der spezielle Teil ist gegenüber Gutke sehr vereinfacht. Während dieser die Modi der Subtilität von den Prinzipien (der Theorie und der Praxis) her betrachtet hatte, geht Calov von der affinitas rerum selber aus und betrachtet diese in dreifacher Hinsicht: als die Beziehung der notwendigen Dinge (c 7), aus der die Erkenntnisprinzipien entspringen, als die Beziehung der zufälligen Dinge (c 8), die Quelle der praktischen Prinzipien, und endlich die Beziehung der Dinge auf unsern Geist (c 9), von der die principia organica, d. h. die Regeln der Begriffsbildung ausgehen (auch Gutke behandelte an dieser Stelle die notiones secundae) [1]).

Man wird nicht sagen können, daß Calov über Gutke und Fromme hinaus etwas wesentlich Neues gebracht habe. Sein Verdienst liegt wohl hauptsächlich in der knappen, sehr übersichtlichen Zusammenfassung. Gerade dadurch und gefördert durch seine beherrschende Stellung hatten seine Schriften ziemlichen Einfluß und sind für die Gestalt, in der diese Wissenschaften dem Bewußtsein der Zeit nahestanden, sicher von besonderer Bedeutung.

Unter Calovs Anhängern ist besonders Georg Meier zu nennen mit seiner über 600 Seiten großen Gnostologie, die allerdings auch Abschnitte enthält, die bei Calov in der Noologie stehen, wie die veritas und die aptitudo ad ideam, und in deren speziellem Teil die Zahl der Arten des cognoscibile noch vermehrt ist. In der zweiten Auflage fügte er dann noch eine Noologie hinzu, deren allgemeiner Teil nun durch den Ausfall jener beiden Abschnitte etwas mager wirkt. Auch Georg Wagners Abrisse der Gnostologie und Noologie stehen deutlich, wenn auch nicht ganz so streng, in der Gefolgschaft Calovs.

e) Ausblick.

Da man sich gewöhnt hat, die Richtungen der sogenannten modernen Philosophie hauptsächlich nach ihrer erkenntnistheoretischen Stellung zu unterscheiden, so liegt es nahe, zuletzt noch die deutsche Schulphilosophie in diesen Zusammenhang einzureihen.

Besonders wichtig ist dabei, daß die Trennung der apriorischen und aposteriorischen Gesichtspunkte hier noch nicht eingetreten ist; auch hier umschließt diese Philosophie noch das Ganze, das sich später in feindliche Richtungen trennte. Es ist der umfassende Geist des Aristotelismus, der darin nachwirkt. Gewiß zeigt sich ein Mehr

---

1) Eifler, Intelligentia p 2 c 9, redet entsprechend von einer subtilitas organica.

oder Weniger nach der einen oder der andern Seite. Im Humanismus wurde, besonders durch das Nachwirken der Stoiker, die Lehre von den eingeborenen Prinzipien vertreten, wie wir sie auch noch bei Melanchthon und Calvin finden. Aber sie setzt freilich einen ursprünglichen, von Gott stammenden Besitz der Seele voraus, der auch durch den Sündenfall nicht verdunkelt ist. Wo dagegen, wie es der Reformation nahelag, die Unfähigkeit des Menschen, aus eigener Kraft das Heil zu erwerben, stark betont wird, bezweifelt man einen solchen Besitz, und alles soll der nachträglichen Belehrung durch die Erfahrung entstammen. Viele weichen hier einer Entscheidung aus, was dadurch erleichtert wird, daß auch bei Aristoteles beide Seiten vorhanden und nicht ganz eindeutig gegeneinander abgegrenzt sind, denn einmal gibt er der rein empirischen Haltung der Wissenschaft vieles zu, anderseits wirkt doch auch der platonische Apriorismus bei ihm fort.

In der Schulmetaphysik wird der empirische Gesichtspunkt wohl niemals vernachlässigt. Daß die Seele ursprünglich eine leere Tafel sei, und daß nichts im Intellekt sein könne, was nicht zuvor im Sinn war, sind immer wiederholte Sätze. Und wo das strenge Luthertum den Humanismus stark zurückdrängt, wie bei Gutke und Calov, da wird alles aus der Erfahrung abgeleitet, und auch die Grundprinzipien sollen nicht einer freien Tätigkeit des Geistes entspringen, sondern an den Dingen bemerkt und von ihnen abgelesen werden. Wo dagegen der Humanismus stärker wirkt, wie bei den Reformierten und Cornelius Martini, da wird in den Prinzipien doch auch eine ursprüngliche, von der Erfahrung unabhängige Quelle des Wissens anerkannt (bei Timpler erst in den Exerzitationen, wohl unter der Einwirkung Alsteds). Allerdings kommt man dabei dem Empirismus mehr entgegen, als das in der humanistischen Zeit (und auch bei Melanchthon und Calvin) der Fall war, wo man die eingeborenen Begriffe im Sinne der stoischen notitiae communes durchaus auch als ganz bestimmte, inhaltlich erfüllte Vorstellungen genommen hatte. Sondern man versteht darunter jetzt nur eine Fähigkeit, in bestimmter Weise Erkenntnisse aufzunehmen und zu bilden; es sind Möglichkeiten, die erst durch den Einfluß der Sinnlichkeit verwirklicht werden.

Diese verschiedenen Auffassungen treten hier noch nicht in getrennte Bewegungen auseinander, aber deutlich sind in ihnen die späteren Gegensätze vorbereitet. Die empiristische Haltung des strengen Luthertums bei Gutke und Calov wirkte bei Christian Tho-

mas und seinem Schüler Franz Budde, und durch diese in den mehr empiristischen Bewegungen der deutschen Aufklärung weiter. Sie auf englischen Einfluß zurückzuführen, besteht kein Grund (vgl. oben S. 160 Anm.). Sie verband sich mit dem Pietismus und der durch den Pietismus beeinflußten Orthodoxie. Auch hier war die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, aus sich selber etwas zu leisten, Glaubenssatz, und der reine Empirismus Ausdruck dieses Glaubens. Demgegenüber wirkte der mehr humanistisch bestimmte Aristotelismus in der Linie von Leibniz über Wolff zu Kant. Was C. Martini, Werenberg und Alsted über das angeborene Prinzip lehrten, stimmt mit Leibniz' bekanntem Worte überein, durch das er den Empirismus einschränkte: nisi intellectus ipse. Und ebenso ist Kants Unterscheidung von Stoff und Form der Erkenntnis vorbereitet in dem Gedanken einer formalen Anlage, die aber erst durch die inhaltliche Erfüllung mit Erfahrung zu wirklicher Erkenntnis kommt. So sind die künftigen großen Denker der Deutschen den westeuropäischen, rationalistischen oder empiristischen Einseitigkeiten entgegengetreten, indem sie eine in der deutschen Schulphilosophie überlieferte Haltung fortsetzten.

Aber mit dieser Einreihung der Erkenntnislehre in die Linie der deutschen Aufklärung ist doch noch nicht alles gesagt, so wichtig es ist, auch hier zu erkennen, daß der ausländische Einfluß keineswegs die entscheidende Anregung brachte, sondern höchstens nachträglich etwas mitgewirkt hat. Man muß diese Lehre nicht nur in ihrem Zusammenhang mit der „modernen" Entwicklung sehen, sondern auch in ihrem Gegensatz zu dieser. Die ganze „moderne" Bewegung ist ja dadurch bestimmt, daß das Erkennen sich vom Sein lossagt und sich über das Sein stellt, insofern die Frage nach dem Sein aus der nach der Erkenntnis entschieden werden soll. Dagegen wird hier noch die alte, Altertum und Mittelalter beherrschende Auffassung festgehalten, nach der das Erkennen im Sein ruht und, weit entfernt, das Sein zu bestimmen, vielmehr selber eine Gestalt des Seins ist. Gewiß soll nicht verkannt werden, daß die modernen Denker durch ihre Anlehnung an die damals mächtig vorschreitende exakte Wissenschaft einen viel stärkeren Auftrieb hatten, als die bescheideneren Lehrer der Schule, die das Alte bewahrten. Aber daß diese in dem Alten eine größere und tiefere Auffassung besaßen, kann nicht bezweifelt werden. Auch hier erscheint das Moderne als eine einseitige Abspaltung von der großen Gesamtwahrheit, die in der Schulwissenschaft erhalten war.

Im Hinblick auf die künftige deutsche Philosophie aber ist es bedeutsam, daß deren große Vertreter aus der erkenntnistheoretischen Einseitigkeit gerade zu dieser Gesamtschau wieder hindrängten, die in der „modernen“ Philosophie verloren gegangen war. Das ist der Sinn der nachkantischen Entwicklung von Fichte bis Hegel; aber diese versteht man nicht, wenn man nicht ihre Verwurzelung in der Philosophie Kants versteht. Und wenn diese, von Descartes und Locke her gesehen, in dem falschen Lichte erscheint, als ob sie selber unter dem erkenntnistheoretischen Vorurteile stünde, so gilt es, sie in das richtige Licht zu rücken. In Wahrheit brach Kant, indem er die moderne Erkenntnistheorie auf ihre Prinzipien zurückführte und sie damit überwand, zu der echten metaphysischen Auffassung wieder hindurch, die sich dann bei seinen Nachfolgern ganz ausbildete. Keine Frage der Erkenntnis um ihrer selbst willen, sondern die Frage nach der Methode der Metaphysik ist es gewesen, die ihn zu dem Unternehmen seiner Kritik veranlaßte (vgl. mein Buch über „Kant als Metaphysiker“, 1924). Den wahren Sinn der kantischen Philosophie in der Entwicklung des philosophischen Denkens überhaupt verstehen wir nur, wenn wir in ihr den Gegenschlag gegen die Einseitigkeit der von Westeuropa her überfremdeten Aufklärung und das Zurücklenken in die Bahn der großen, Altertum und Mittelalter beherrschenden philosophischen Linie sehen. Für seine Zeit mußte er das mit den Mitteln der von der Erkenntnistheorie beherrschten Aufklärung leisten; aber wenn man ihn, wie vielfach üblich, nur von dieser her sieht, verwechselt man die Mittel mit dem Zweck und verdeckt sich selber den wahren Sinn seines Werkes.

So weist die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts in ihrer Erkenntnislehre nicht nur auf die Richtungen der Aufklärung, sondern auch auf die Hochzeit der deutschen Philosophie voraus, und sie bildet auch hier das wichtige Bindeglied zwischen den beiden großen Zeitaltern germanischer Weltdeutung.

SCHLUSS.

DIE DEUTSCHE SCHULMETAPHYSIK UND DER GEIST DES BAROCKS.

In der Einleitung wurde gesagt, daß diese Schullehre am meisten darauf Anspruch habe, für die eigentliche Philosophie des Barocks zu gelten, mehr als die mechanistischen oder mystischen Gedankenwelten, die oft dafür genommen werden. Aber wenn wir nun zum Schluß, nachdem wir die deutsche Schulmetaphysik kennengelernt haben, daran gehen, sie in dies Zeitalter hineinzustellen, so begegnet ein solcher Versuch manchen Schwierigkeiten. Denn der Begriff des Barocks wurde ja zuerst von den Werken der bildenden Kunst gebraucht, und nach ihrer Eigenart hat man das ganze Zeitalter gekennzeichnet. Von hier aus scheint dann aber das Gefühlsmäßige und Irrationale, Leidenschaft und Verzückung den Geist der Zeit auszudrücken, Haltungen, die der Philosophie im höchsten Maße entgegen sind. Es kommt hinzu, daß dies Barock vor allem in katholischen, vom Jesuitentum beherrschten Gegenden auftrat, Wien und München waren in Deutschland seine Vororte, und diese Welt war ja, wie wir gesehen haben, in der Philosophie ziemlich unfruchtbar. Gewiß gibt es „barocke" Züge auch in dem hier gemeinten Sinne an der philosophischen Literatur der Zeit; so wenn man mit seltsamen Wortgebilden prunkt oder selbstgefällig seine Gelehrsamkeit in griechischen und hebräischen Wörtern zur Schau stellt. Als ein solch „barockes" Buch wäre etwa die Sapientia idealis des Erfurter Professors Liborius Capsius zu nennen, auch Calov zeigt manches Derartige. Die Gebetshaltung, die sich durch viele Bücher hindurchzieht, kann ebenfalls hier genannt werden. Mit einer kurzen Gebetsformel, und wären es nur die Worte: Soli Deo gloria, schließen wohl beinahe alle philosophischen Werke der Zeit. Manchmal wachsen sich solche Gebete aber ziemlich aus und unterbrechen mit-

ten im Buch die wissenschaftliche Darstellung. Besonders Gutke gibt dafür Beispiele. Man spürt, wie sehr die Erkenntnis noch als ein Geschenk Gottes und der Unterricht als ein Dienst an seinem Werke empfunden wird. Aber solche und ähnliche Züge betreffen nur das Äußere der Bücher, nicht ihren Inhalt; sie zeigen die Verfasser als Kinder ihrer Zeit, aber nicht als Deuter ihres geistigen Gehaltes. Blicken wir aus der Welt des Jesuitenbarocks auf die Philosophie der Zeit, so scheint sie in ihrer logischen Klarheit, in ihrer strengen begrifflichen Schulung, in ihrer ruhigen Betrachtung aus einer ganz andern Welt, etwa der des Humanismus, zu stammen und nur als dessen Nachwirkung in dieser Zeit fortzubestehen.

Nun hat Günther Müller in seiner Darstellung der deutschen Dichtung von der Renaissance bis zum Ausgang des Barock (1927 im Handbuch der Literatur-Wissenschaft Bd. 9) S. 175 f. mit Recht davor gewarnt, kunstgeschichtliche Kategorien einfach auf die Literatur zu übertragen, und verlangt, daß jedes Gebiet geistigen Schaffens zunächst aus sich selber und nach seinen eigenen Regeln verstanden werde. Er macht von dieser Einsicht für die Dichtung Gebrauch und entwickelt dabei Gesichtspunkte, die von denen der Kunsthistoriker doch in manchem ziemlich abweichen. Auch an die Arbeiten von Cysarz und Hankamer über die deutsche Barockdichtung sei erinnert. Hier kommen wir nun der philosophischen Literatur schon viel näher. Denn nicht nur steht die Wortkunst der Wissenschaft und zumal der Philosophie immer näher als die Raumkunst, sondern ganz besonders in dieser Zeit war das Dichten ja eine Sache der Gelehrsamkeit; die akademische Bildung war selbstverständliche Voraussetzung dafür und wurde geflissentlich zur Schau getragen. Durch die philosophische Schulbildung, die ja der allgemeinen, grundlegenden Fakultät angehörte, ist wohl jeder Dichter der Zeit hindurchgegangen. Manche haben es weit darin gebracht. Einer der bekanntesten, Andreas Gryphius, hat in Leiden sogar unter andern Vorlesungen auch philosophische gehalten (Allg. D. Biogr., Bd. 10, S. 75). Zwischen Philosophie und Dichtung wird man daher ohne weiteres eine engere geistige Verwandtschaft vermuten dürfen, ohne daß die Verwandtschaft mit der bildenden Kunst geleugnet werden soll, die nur schwerer zu entdecken ist.

In der Hauptsache wird man zunächst Günther Müllers Warnung auch hier zu beachten haben und die zeitgebundenen Züge dieser Philosophie aus ihr selbst zu gewinnen suchen. Der Zusammenhang

mit dem Geiste der Zeit überhaupt, also auch mit dem der Dichtung und sogar mit dem der bildenden Kunst, darf dabei natürlich trotzdem nicht aus dem Auge verloren werden.

Allerdings unterliegt die Ausdeutungsfähigkeit dieser Philosophie, zufolge ihrer Stellung in dem Aufbau des geistigen Lebens jener Zeit, gewissen Schranken, die nicht übersehen werden dürfen. Seit dem 18. Jahrhundert erwartet man von ihr Antworten auf die letzten weltanschaulichen Fragen; vorher aber wurden diese der Theologie vorbehalten und galten hier im Grunde schon als entschieden. Man mühte sich auch in der Theologie nur um die Begründung schon bekannter Wahrheiten, nicht um die Entdeckung unbekannter. Der Philosophie konnte erst recht keine solche Aufgabe zufallen, denn vom Boden der Theologie aus gesehen hatte sie nur die Methode zuzubereiten, deren sich diese dann für ihre Begründung der letzthin allein wesentlichen Wahrheiten bediente. Und wenn sie in der Pneumatik auf theologische Gegenstände übergriff, so geschah das doch immer unter der Versicherung, daß die maßgebenden Einsichten hier nur durch die Offenbarung gewonnen werden könnten; oft wurde dies Gebiet daher auch sehr eingeschränkt, und wenn es ausführlich entfaltet wird, sind die mehr oder weniger geheimen Anleihen bei der Offenbarung deutlich.

Aber diese Einschränkung darf auch nicht übertrieben werden. Denn wenn man die Philosophie nur als Dienerin der Theologie gelten ließ, so erlebte dies Verhältnis dabei in hohem Maße jenen dialektischen Umschwung, den Hegel in dem Verhältnis von Herr und Knecht so eindringlich geschildert hat. Obwohl die Philosophie der Theologie nur ihre Methode bereiten sollte, drängte sie ihr damit doch zugleich ihre ganze Denkart auf; und wie sehr die Theologie der Zeit unter deren Banne stand, ist bekannt. Die Wahrheit der Dogmen schien erst gesichert, wenn sie mit dem ganzen Aufwand begrifflichen Scharfsinns erwiesen waren, den die Philosophie zur Verfügung stellte. Da war es oft schwer zu vermeiden, daß nicht tatsächlich die Philosophie über die Wahrheit der Theologie entschied statt umgekehrt. Mochte die Logik dabei noch leichter in die Vorhalle verwiesen werden, da sie nur die formalen Verknüpfungen des Denkens rechtfertigen sollte, so drang die Metaphysik doch nur allzuleicht ins Allerheiligste ein, da man ihre Begriffe vom Seienden und seinen Zuständen, von Substanz und Akzidens auch bei den Entscheidungen über die innersten Angelegenheiten der christlichen Lehre gar nicht entbehren konnte.

Die Zeit selber ist wohl durch eine gewisse religiöse Scheu verhindert worden, dies Verhältnis deutlich zu erkennen. Es hängt das damit zusammen, daß sie sich über die Stellung der Theologie im System der Wissenschaften niemals ganz ins Klare gekommen ist. Sie stellte immer Philosophie und Theologie einander gegenüber, und da sie jene noch im aristotelischen Sinne als Gesamtwissenschaft begriff, so schied damit die Theologie eigentlich aus dem Zusammenhang der Wissenschaften überhaupt aus. Dem entspricht es, wenn sie als ein praktischer Habitus definiert wird (W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik, Bd. 1, 1854, S. 232—35). Aber mag dies für ihr letztes Ziel gelten, so war doch der Weg dahin auch innerhalb der Theologie, und zumal ihrer Hauptdisziplin, der Dogmatik, ein ausgesprochen theoretischer, und hier wurde es dann zweifelhaft, ob nicht auch die Theologie der Herrschaft jener Königin der Wissenschaften unterstand, als welche die Metaphysik beständig gepriesen wurde. Gewiß besaß sie in der Offenbarung eine besondere und an Erhabenheit allen andern überlegene Quelle der Erkenntnis. Aber auf Erfahrung — und die Offenbarung ist doch sichtlich eine besondere Art der Erfahrung — ruht jede Wissenschaft; zur Wissenschaft wird sie aber nur durch die begriffliche Verarbeitung, und diese war damals auch in der Theologie völlig von den Denkgewohnheiten der Philosophie abhängig. Ja man kann, wenn man den damaligen Zustand der Theologie betrachtet, noch einen Schritt weitergehen. Die sinnliche Erfahrung drängt sich zweifelsfrei unserer Auffassung auf, und sie muß daher als eine selbständige Quelle der Erkenntnis neben und vor der begrifflichen Deutung gelten. Die Offenbarung aber ist von vornherein fragwürdiger; denn was als solche zu gelten hat und welcher Sinn ihr zukommt, kann wissenschaftlich nur auf dem Wege begrifflicher Deutung dargetan werden, so daß die von der Philosophie entlehnte Begriffsarbeit hier auf die Erfahrungsgrundlage selber übergreift, wodurch die Theologie fast noch mehr unter die Obergewalt der Metaphysik gerät als andere Wissenschaften, die in der Erfahrung einen von aller begrifflichen Deutung zunächst unabhängigen und vorgegebenen Gehalt besitzen. So ist die Metaphysik nicht nur die öffentliche Herrin aller andern Wissenschaften, sondern auch die geheime der Theologie, der sie zu dienen vorgibt. Dies tritt am Aufbau der Metaphysik deutlich hervor, da der alles umfassende Begriff des Seienden ihr Gegenstand ist und unter ihn auch Gott als eine Art des Seienden eingereiht wird. Daher werden wir in der Metaphysik trotz der

oben gegebenen Einschränkung ein gültiges Zeugnis für den Geist der Zeit sehen dürfen.

Noch eine andere Einschränkung ist zu überlegen. Die Philosophie ist Schulwissenschaft, und zwar nach dem Aufbau des damaligen akademischen Unterrichts für eine Altersstufe, die sich kaum über die oberen Klassen unserer höheren Schulen erhebt. Mehrere der von uns behandelten Lehrer haben überhaupt nur an einem Gymnasium gewirkt. Die Grenze zwischen ihm und der Universität war damals fließend. Kann ein solcher Unterricht, der doch immer etwas Elementares an sich zu haben scheint, für solch hohe Dinge wie die Weltanschauung einer Zeit überhaupt in Anspruch genommen werden? Nun gibt es in der Tat unter dem hier behandelten Schrifttum manchen recht dürftigen Abriß, der nur gerade gut genug ist, um mit seiner Hilfe einige kahle Begriffsbestimmungen auswendig zu lernen. Andere und gerade die führenden Lehrer haben diesen Unterricht aber auf eine uns heute fast unglaubliche Höhe gesteigert; und wir dürfen deshalb unter keinen Umständen unsere heutigen Schulen zum Maßstab nehmen [1]). Vor allem aber ist dieser von der Metaphysik beherrschte Philosophieunterricht gerade deshalb für die Denkart und Weltansicht jener Zeit so bedeutsam, weil er schon an das bildsame Jünglingsalter herangebracht wurde. So durchdrang er den ganzen Geist der Zeit und war die Grundlage ihres Denkens über Gott und Welt, die um so beständiger war, weil sie so früh gelegt wurde, so daß sie später wie selbstverständlich erschien.

Versuchen wir danach, aus der Eigenart dieser Metaphysik ihren Barockgeist zu bestimmen, so müssen wir uns zuerst mit Eschweiler auseinandersetzen, der in den Spanischen Forschungen der Görresgesellschaft (Bd. I 1, 1928, S. 251—325, besonders in dem Abschnitt über den thomistischen und suarezischen Erkenntnisbegriff S. 275—83) darüber eine ganz bestimmte Ansicht entwickelt hat, die von den Literarhistorikern meistens einfach übernommen ist und darum heute die geistesgeschichtliche Beurteilung dieser Philosophie beherrscht [2]). Nun geht Eschweiler hierbei von einer

---

1) Ein Buch wie Hartnackes „Geist und Torheit auf Primanerbänken", 1934, hätte damals nicht erscheinen können, denn die Grundformen des Denkens waren jedem Schüler geläufig, während heute bekanntlich manche auf die Hochschule kommen, denen die einfachsten logischen Beziehungen fremd sind.

2) Dagegen schon Lewalter, Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts, 1935, S. 74 Anm.

Voraussetzung aus, die nach allem früher Gesagten nicht aufrechterhalten werden kann. Er sieht nämlich auf Grund einer ziemlich oberflächlichen Vergleichung des allgemeinen Aufbaus der deutschen Metaphysiken mit Suarez' Disputationen jene nur als unselbständige Nachahmungen an, so daß, was für Suarez gilt, ohne weiteres auch für die Deutschen gelten soll. Gewiß gab es nun einzelne solche Nachahmungen, wie Jakob Martinis Partitiones, aber diese betrifft zunächst nur die Anordnung des Stoffes, und wieweit der Verfasser auch in den einzelnen Lehren Suarez folgt, müßte in jedem Falle besonders nachgeprüft werden. Und Cornelius Martini, der einen so großen Einfluß ausgeübt hat, ist ganz unabhängig von ihm, und Timpler hat sein Werk sogar in ausgesprochenem Gegensatz zu ihm geschrieben. So gewiß das deutsche Barock von dem spanischen verschieden ist, so gewiß dürfen nicht einfach Gedanken der spanischen Philosophie als auch für die deutsche geltend angenommen werden. Daß der Hauptzug, den Eschweiler an Suarez erkannt haben will, für die deutsche Philosophie bestimmt nicht gilt, wird nachher zu zeigen sein.

Eschweiler stellt bei der Prüfung der Metaphysik des Suarez die Erkenntnisfrage in den Mittelpunkt, denn die Eigenart einer Lehre zeige sich daran, wie sie das Wesen der Erkenntnis auffasse (S. 265, 283). Er sucht deshalb vor allem in das Wesen der Philosophie des Suarez einzudringen, indem er dessen Erkenntnislehre mit der des Thomas vergleicht. Dies ist aber eine ausgesprochen „moderne" Auffassung, während die Eigenart jener Schulmetaphysik gerade auch darin liegt, daß die Erkenntnislehre eine so grundlegende Bedeutung für sie noch nicht hat. Wie verhältnismäßig spät und ganz gehalten von der Metaphysik sich in Deutschland die Gnostologie ausbildete, haben wir gesehen; ob es in der damaligen spanischen Schulphilosophie überhaupt so etwas gab, ist mir zweifelhaft, und jedenfalls nicht bei Suarez. Ihm gehört die Lehre von der Erkenntnis in die Physik, da es sich dabei um die Funktionen der Seele handle (Disp. 8 Einleitung). Es muß aber von vornherein starke Bedenken erregen, die entscheidende Beurteilung einer Philosophie unter einen Gesichtspunkt zu rücken, der für sie selber nicht entscheidend ist.

Nach Eschweilers Ansicht weicht Suarez in der Erkenntnislehre von Thomas ab, und gerade diese Abweichung sei es gewesen, durch die er einen großen Einfluß auf das europäische Denken des 17. Jahrhunderts gewonnen habe. Ja Suarez habe hier das gerade Gegenteil von Thomas gelehrt. Es handelt sich um die damals viel erörterte

Frage nach dem Ersterkannten (primum cognitum), von dem also das Erkennen seinen Ausgang nimmt. Dies sei für Thomas das allgemeine Seiende, von dem aus die Erkenntnis allmählich zum Einzelnen als ihrem Ziele vordringe. Nach Suarez dagegen werde das Einzelne zuerst erkannt, und das Allgemeine komme dann durch die Tätigkeit des Denkens zustande, es sei nicht der Ausgang, sondern das Ziel. Besonders auf die produktive Tätigkeit des Verstandes bei Suarez legt Eschweiler großes Gewicht; das Erkennen sei bei diesem ein aktives Produzieren, bei Thomas dagegen ein passives Schauen. Suarez' Erkenntnisbegriff wird damit dem des Nominalismus nahegerückt, besonders aber dem Rationalismus, und Eschweilers Arbeit gehört insofern in die Reihe der von katholischer Seite unternommenen Versuche, die „moderne“ Philosophie, besonders die Descartes', als einen bloßen Ableger der Scholastik zu erweisen. Die tiefen Unterschiede beider, die in der Einleitung zu dieser Arbeit herausgestellt wurden, und deren Vergleich keineswegs zu Ungunsten der Scholastik ausfällt, kommen dabei nicht zu ihrem Recht. Und gegen die Richtigkeit der These Eschweilers erhebt sich gleich ein ziemliches Bedenken, nämlich daß Suarez in seinem großen systematischen Werke, den metaphysischen Disputationen, keineswegs nach dieser seiner angeblichen Lehre verfährt, sondern gerade von dem allgemeinsten Begriff, dem Seienden, seinen Ausgang nimmt.

Prüft man die von Eschweiler angeführten Stellen genauer, so muß man bezweifeln, ob sie wirklich beweisen, was sie sollen. An keiner derselben ist klar ausgesprochen, was Eschweiler herausliest, sondern man kann es höchstens aus dem Gesagten folgern. Solche Folgerungen sind aber immer etwas fraglich, und man unterliegt dabei leicht der Gefahr, moderne Gesichtspunkte in diese uns doch recht fremd gewordene Gedankenwelt hineinzudeuten. Besonders ist es hier gefährlich, einzelne Sätze als unbedingte, jeden Gegensatz ausschließende Lehre festzustellen, während die Eigenart und Größe der Scholastik doch gerade darin besteht, jedem Gesichtspunkt nach Möglichkeit gerecht zu werden und daher die bedingte Gültigkeit der verschiedensten Lehren anzuerkennen. Es gibt wenige Wörter, die für die scholastische Sprache so bezeichnend sind, wie das Wörtchen „insofern“ (qua, inquantum, quoad, prout u. dgl.). Die „moderne“ Art, Gegensätzlichkeiten der Lehre in verschiedene Richtungen auseinanderzureißen und ihre Unvereinbarkeit zu behaupten, ist ganz wider den Geist jener Philosophie. Wenn Suarez darum gelegentlich auch Gesichtspunkten des Nominalismus Rech-

nung trägt und ihnen ein bedingtes Recht einräumt, so darf man darin nicht sofort eine entscheidende Abweichung von Thomas sehen, der selber in seinem umfassenden Geiste dem Grundgedanken des Nominalismus selbstverständlich am gegebenen Orte auch gerecht wird. Ebensowenig darf man umgekehrt Thomas die Lehre von dem tätigen Hervorbringen der allgemeinen Begriffe absprechen. Wie ein katholischer Forscher dies tun konnte, ist mir unbegreiflich. Entstehen doch nach Thomas die geistigen Bilder der Dinge in uns durch den tätigen Verstand (intellectus agens), dessen Funktion dabei als operari, facere bezeichnet wird (vgl. z. B. Summa c. gent. l 2 c 76). Ob das Wort fabricare, auf das Eschweiler für Suarez solchen Wert legt, bei ihm vorkommt, weiß ich nicht, würde es aber durchaus für möglich halten. Und daß die allgemeinen Begriffe von unserem Denken „fabriziert" werden, ist ein unleugbarer Tatbestand. Was Suarez in dieser Hinsicht ausführt, gehört meines Erachtens durchaus in den Zusammenhang der thomistischen Lehre vom intellectus agens. Nur die genauere Weise, in der sich das facere vollzieht, und welcher Art die Tätigkeit des Intellekts ist, steht (Disp. 6 s 6) zur Erörterung.

Für die Erforschung der Lehre des Suarez bleibt noch viel zu tun übrig, und die katholischen Forscher, besonders die seines Ordens, haben hier den Vortritt. Trotzdem möchte ich einen Zweifel äußern, ob heute nicht die Unterschiede zwischen Thomas und Suarez manchmal überbetont werden. Daß Suarez, der sein ganzes Lebenswerk als Erklärer des Thomas geschaffen hat, die Absicht hatte, mit diesem übereinzustimmen, scheint mir unleugbar. Und die Anerkennung des Thomas als Lehrautorität gerade im Jesuitenorden spricht gleichfalls dafür. Natürlich schließt das die Aufnahme einzelner Gesichtspunkte aus dem Skotismus oder Nominalismus nicht aus, um so weniger als Suarez seine Aufgabe darin sehen mußte, den Gedanken dieser neu hervorgetretenen Richtungen im Rahmen des überlieferten Thomismus Rechnung zu tragen (vgl. o. S. 41 f.). Aber man darf dabei Suarez' Lehre nicht aus gelegentlichen Bemerkungen folgern, sondern muß sie dort schöpfen, wo sie ausdrücklich entwickelt wird. Dies ist aber für die Lehre vom Ersterkannten nur in dem Traktat über die Seele der Fall, den Eschweiler (S. 278 Anm.) nicht deshalb zu übergehen brauchte, weil er erst nach Suarez' Tode gedruckt ist. Hier behandelt Suarez (l 4 c 3 n 15—16) ausdrücklich die Frage: Quid prius cognoscatur ab intellectu, universalene an singulare, und er beantwortet sie genau

wie Thomas in dem Artikel (S. th. I q 85 art. 3), der der Frage gewidmet ist: Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali. Beide lösen die Frage echt scholastisch durch eine Unterscheidung: Die Erkenntnis des Einzelnen ist früher, insofern die sinnliche Erkenntnis früher ist als die intellektuelle; innerhalb des Sinnlichen dagegen wie anderseits innerhalb des Intellektuellen ist jedesmal das mehr Allgemeine früher als das weniger Allgemeine.

Man darf also an diesem Punkte Suarez' Lehre wohl nicht in einen so entschiedenen Gegensatz zu der des Thomas stellen. Aber wie dem auch sei, in Bezug auf die deutsche Metaphysik, mit der wir es allein hier zu tun haben, kann jedenfalls kein Zweifel sein, daß sie an dieser Stelle so gut wie geschlossen hinter Thomas steht und den allgemeinsten Begriff (das ens) nicht nur tatsächlich zum Ausgang ihrer Darstellung nimmt, sondern ihn auch ausdrücklich für das Ersterkannte erklärt, und zwar sowohl auf lutherischer wie auf reformierter Seite. Trotzdem gilt natürlich auch für sie der Satz, daß nichts im Intellekt ist, was nicht zuvor im Sinn war. Wie beides zu vereinigen, zeigen die eben angeführten Stellen aus Thomas und Suarez. Am ausführlichsten hat sich wohl Arnisaeus in seiner Epitome metaphysica am Eingang des Kapitels de ente (S. 25 ff.) mit der Frage beschäftigt. Er bestimmt zunächst nach C. Martini genauer die Art der Erkenntnis, um die es sich dabei handelt, und zwar sei es die cognitio confusa actualis, nicht etwa eine distinkte, aber auch nicht eine habituale oder mögliche Erkenntnis. Auch dies ist im Sinne des Thomas, denn diesem ist das Ersterkannte das Allgemeinste, aber auch noch am wenigsten Deutliche. Die Erkenntnis schreitet fort, indem sie den allgemeinsten Begriff genauer bestimmt und damit dem Einzelnen nähert. Das ist auch der tatsächliche Weg der metaphysischen Lehrbücher, die vom Seienden als dem Unbestimmtesten ausgehen und es dann durch seine Zustände und Arten bestimmen. Und Arnisaeus bekennt sich ausdrücklich zu der Ansicht der Thomisten, die das ens propter summam suam universalitatem als das Ersterkannte bezeichneten. Dagegen lehnt er die Ansicht des Scotus ab, nach der umgekehrt vielmehr die infima species zuerst erkannt werde, und ebenso die des Ockham, der dies von dem singulare behaupte. Doch will er deren Ansichten insoweit entgegenkommen, als das Universale als Ersterkanntes allerdings per individuantes differentias contractum et individuatum sein müsse. Eine eigentliche Abweichung von Thomas bedeutet auch das nicht, bringt es doch nur dessen Gedanken zum Ausdruck, daß die sinn-

liche Erkenntnis in jedem Falle der intellektuellen vorausgeht. Deshalb macht Scharf (Theor. tr. disp. 2 q 2) diese Einschränkung unter ausdrücklicher Berufung auf den Satz: Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus. Sonst wird ein solcher Vorbehalt selten gemacht, sondern einfach mit Thomas das Allgemeine für das Ersterkannte erklärt (s. die Stellen o. S. 178 Anm. 1). Wenn manchmal (Scheibler, lib. sent. ex. 19 ax. 5; Meier, Gnost. p 1 c 3 pr 7) das ens singulare als das primum cognitum bezeichnet wird, dann im Hinblick auf die Abstraktion, der das sinnlich Einzelne, von dem abstrahiert wird, vorhergehen muß, also auch in Übereinstimmung mit Thomas, nach dem die sinnliche Erkenntnis früher ist als die intellektuelle. Schilling (Eccl. met. conc. 1) erklärt grundsätzlich das Einzelne für das Ersterkannte; das paßt in seine ganze Auffassung, die ihn außerhalb der scholastischen Metaphysik stellt (vgl. S. 109).

Daß in der Frage nach Rationalismus oder Empirismus die deutsche Erkenntnislehre am wenigsten zum Rationalismus neigt, sondern eher einem äußersten Empirismus huldigt, ist oben in dem Abschnitt über die Lehre vom Erkennen hinreichend ausgeführt.

Nachdem mit dieser falschen Meinung, die sich schon fast zu einem Vorurteile verfestigt hat, ein Hindernis aus dem Wege geräumt ist, können wir uns nun der Frage nach den Zügen barocken Geistes in der deutschen Schulmetaphysik zuwenden. Wir werden dabei von ihr selber auszugehen und die Kennzeichen ihrer geistesgeschichtlichen Stellung aus ihr selber zu gewinnen haben.

1. Zunächst steht diese Erneuerung der aristotelischen Metaphysik auf der Linie des Humanismus. Die Forderung, den wahren und ganzen Aristoteles zu gewinnen, ist echt humanistisch, und man knüpft dabei auch an die Aristoteles-Renaissance an, die in Italien niemals ganz unterbrochen war. Man braucht nur den Eingang von Cornelius Martinis Kommentatio zu lesen, wo er aus Sallusts Catilina die Stelle über den Ruhm zitiert und den Ruhm des Geistes als die natürliche Vollendung und Seligkeit des Menschen preist, die uns den himmlischen Genien verwandt mache, um die Renaissancestimmung zu spüren. Auch Scheibler, der in seinem umfangreichen, echt scholastisch aufgebauten Lehrbuche sonst wenig von solchem Geiste verrät, zeigt sich etwa in seiner Lobrede auf das wahrhaft philosophische Leben als ein echter, stoischer Humanist. Ähnliches ließe sich noch mancherlei anführen. Das Christliche wird dabei entweder ganz an den Rand gedrängt und mehr nur vorbehalten oder

es wird der antikisierenden Haltung irgendwie eingegliedert. Auch die Sprache ist deutlich an humanistischen Vorbildern ausgerichtet; man strebt, zumal im Anfang, nach klassischem Latein, und fremdartige Ausdrücke, die durch die scholastische Überlieferung unvermeidbar sind, bedürfen der Entschuldigung. So sagt Göckel in der Vorrede, die er Timplers Metaphysik beigegeben hat, man müsse diesem einige weniger lateinische und elegante Wörter zugute halten, da in den verschiedenen Wissenschaften nun einmal eigentümliche Kunstausdrücke gebräuchlich seien. Ähnlich entschuldigt Gesner in der Vorrede, die er Sommers Neuausgabe der Quästionen des Versor beigab, die Sprache derselben. Im Vergleich mit den Schriften mittelalterlicher Scholastik wird man den meisten philosophischen Büchern dieser Zeit eine gewisse Schlichtheit im Ausdruck nachrühmen können, die man auf das klassisch-humanistische Erbe zurückführen möchte. Eben dahin gehört das Streben nach strenger, abgeschlossener Form im Aufbau des Systems gegenüber den meist ziemlich ungefügen Kommentaren und Summen des Mittelalters.

Aber in diese humanistische Form strömt nun ein Gehalt, der dem Humanismus ganz fremd ist, die Scholastik des Mittelalters. Gegen sie hatte sich der Humanismus leidenschaftlich gewandt und zumal das in ihr herrschende Gebiet, die Metaphysik, dem Gespött der Zeit preisgegeben. Die Abwendung auch der Reformatoren von der scholastischen Wissenschaft hat ebenso humanistische wie evangelische Gründe, und wenn der Humanist Melanchthon sich später doch gedrungen sah, sie in ziemlich weitem Umfange wieder herzustellen, so blieb die Metaphysik von seinem Lehrplan sorgfältig ausgeschlossen. Wo Humanismus herrscht, gibt es keine Metaphysik, denn er will den Geist in den Grenzen einer schönen Anschauung halten, während diese immer irgendwie ins Grenzenlose strebt. Jetzt aber wird sie wieder die Hauptsache. Dabei handelt es sich also einfach um ein deutliches Wiederanknüpfen an die durch Renaissance und Reformation abgebrochene Überlieferung des Mittelalters, auf katholischer Seite auch um eine Erneuerung der Hochscholastik des 13. Jahrhunderts. Es ist darüber genug in dem Hauptstück über den geschichtlichen Verlauf gesagt. Auch auf protestantischer Seite greift man manchmal so weit zurück, besonders auf Thomas' kleine Schrift De ente et essentia; daneben ist hier aber auch stark die Spätscholastik besonders des 15. Jahrhunderts wirksam. Ihre Kommentare wie die des Javellus, Dominicus de Flandria,

Versor, Tartaretus u. a. werden gern benützt. Die Philosophie des 15. Jahrhunderts, so wichtig sie ist (auch im Hinblick auf die Reformation), ist leider noch wenig untersucht, sonst ließe sich vielleicht mehr über diese Zusammenhänge sagen. Daß in dieser Erneuerung die Metaphysik, die Hauptwissenschaft des Mittelalters, im Vordergrunde steht und der philosophischen Bewegung der Zeit ihr Gepräge gibt, ist dabei bezeichnend. Das mußte allmählich auch auf die äußere Form der Schriften wirken. Cornelius Martini schreibt noch eine geschlossene Abhandlung nach Art der Humanisten; der fortlaufende Fluß der Rede wird nur selten durch eine Überschrift, niemals durch Einteilungen und Unterteilungen unterbrochen. Alle folgenden dagegen bedienen sich der scholastischen Formen der Thesen, Quästionen usw. Hier ist dann alles bis ins Einzelne eingeteilt, und die Darstellung muß, diesen Stil einmal zugegeben, für um so vollendeter gelten, je vollständiger die Aufgliederung durchgeführt ist, so daß in äußersten Fällen beinahe jeder Satz eine eigene Abteilung bildet. Natürlich nahm auch die Sprache unter dem Zwange scholastischer Begriffe und Denkgewohnheiten manches Scholastische an, und die Fähigkeit zu gewähltem lateinischem Ausdruck ging wohl überhaupt im Laufe des Jahrhunderts zurück.

So zeigen schon die äußeren Beziehungen der Philosophie die starken Spannungen dieses spannungsreichen Jahrhunderts. Die scharfen Gegensätze der Vergangenheit durchdringen einander und gehen eine, nach ihren Bestandteilen nicht immer leicht zu bestimmende Mischung ein. Aber gerade darin trägt diese Philosophie das gleiche Gepräge wie ihre Zeit überhaupt, es läßt sich ebenso von ihrer Kunst und ihrer Dichtung ablesen. Das Grundgefüge ist hier überall noch durch die Renaissance, durch die Erneuerung antiker, streng gesetzlicher Auffassung der Wirklichkeit und des seelischen Ausdrucks bestimmt. Aber diese Form wird gesprengt durch das Aufbrechen eines leidenschaftlich gesteigerten, zum Grenzenlosen hinstrebenden Lebens, in dem deutlich die Sinnesart und Gefühlswelt, die seelische Haltung wie der Gebärdenausdruck des ausgehenden Mittelalters sich erneuert. Wenn sich im Barock überhaupt Mittelalter und Renaissance zu einem eigentümlichen Gebilde verbinden, so zeigt sich darin auch die Schulmetaphysik der Zeit als ein Kind ihres Jahrhunderts.

2. Die Renaissance hatte den Menschen in die Mitte der Weltdeutung gestellt; die reformatorischen Bewegungen, denen es um das Seelenheil des einzelnen Menschen ging, wirkten in derselben Rich-

tung. Die „moderne“ Philosophie ist von hier aus entscheidend beeinflußt; bei ihren Führern, einem Bacon, Descartes, Locke, ist der Ausgang vom Menschen deutlich. Und wenn deren Philosophie eine Brücke zur Aufklärung hinüber schlägt, so wissen wir ja auch von dieser, wie sehr in ihr der Mensch die Aufmerksamkeit auf sich zog. Anthropologie und Psychologie waren Lieblingswissenschaften der Renaissance wie der Aufklärung.

Dazwischen aber liegt das Barock mit einer ganz andern Stimmung und Haltung. Und daß die ebengenannten Philosophen wenig geeignet sind, als seine bezeichnenden Vertreter zu gelten, zeigt sich auch hier besonders deutlich. Denn das Barock ist nicht auf den Menschen, sondern auf die Welt gerichtet, es denkt nicht anthropologisch, sondern kosmisch. Auch dabei zeigt es sich als eine Erneuerung des Mittelalters, indem es wie dieses nicht dem Menschen die Hauptstelle einräumt, sondern ihm nur im Zusammenhang mit dem Geschehen des Weltganzen seine Bedeutung zugesteht. Das große Weltdrama der christlichen Lehre, das um Schöpfung, Sündenfall, Erlösung und Endgericht schwingt, bildet den Inhalt und gibt jedem Einzelnen seinen Sinn. Dies Drama darzulegen, ist Sache der Theologie, nicht der Philosophie, denn es ist dem Menschen nur durch Offenbarung bekanntgemacht. Aber innerhalb der Philosophie ist es vor allem die Metaphysik, die dieser Lehre eine Hilfsstellung leisten muß, indem sie aus dem natürlichen Verstande die allgemeinsten religiösen Begriffe, wie insbesondere den Gottesbegriff und den Seelenbegriff, entwickelt. Aber überhaupt richtet sich die Metaphysik in ihrer Lehre vom Seienden auf die letzten Grundlagen der Wirklichkeit, um aus dieser alle Gestalten des Daseins und also auch das Wesen des Menschen zu entwickeln. Die Erneuerung der Metaphysik ist der Hauptzug im philosophischen Bilde der Zeit. Sie beweist, daß man die Welt nicht mehr aus dem Menschen, sondern den Menschen aus der Welt verstehen wollte. Auch in diesem Sinn ist die Schulmetaphysik ein Kind der Barockzeit.

3. Freilich muß man dabei den Begriff der Welt richtig verstehen. Kosmologisch in unserem Sinne war die Wissenschaft jener Zeit nicht; das war eher die Renaissance und die aus ihr entspringende Bewegung der modernen Philosophie. Dem Barock gilt die Welt nicht als ein in sich ruhendes und durch sich selber getragenes Ganzes, sondern man sieht sie immer gerichtet auf das, was mehr als Welt ist, und von diesem bestimmt. Für die Renaissance steht der Mensch in der Mitte, und sie läßt als Welt überhaupt nur gelten, was

der Mensch in der Erkenntnis sich zu eigen machen kann. Dann ist die Welt im Verhältnis zum Menschen die abhängige Größe und die Unabhängigkeit liegt in ihm. Maßgebend ist diese Auffassung in der Lehre Descartes' ausgesprochen, nach der wirklich ist, was als wahr erkannt wird. Für das Barock dagegen ist der Mensch nur ein untergeordnetes Glied in dem Zusammenhange der Welt; nicht von ihm, sondern von ihr geht das Wirken aus. Aber auch die Welt ist nichts Letztes, sondern sie ist hineingestellt in einen noch größeren Umkreis, von dem sie selber gewirkt ist, in den Umkreis des Ewigen. Für die Renaissance geht so alle Wirksamkeit von der im Menschen gelegenen Mitte aus; für das Barock strömt das Wirken vom unendlichen Umkreis her auf den Menschen zu. Gott wirkt die Welt und in ihr als einen Teil derselben den Menschen. Was dieser ist und wirken kann, wird von Gott bestimmt.

Nach der Auffassung der Renaissance ist die Welt mehr in sich selbst gegründet; wo sie ihre Sinnesart am deutlichsten ausspricht, wird Gott nach der Weise des antiken Pantheismus möglichst in die Welt mit einbezogen. Das Denken ist diesseitig, weltgebunden. Ganz anders im Barock. Hier ist alles auf das Jenseits bezogen und gottgebunden. Das Irdische hat keine wahre Eigenbedeutung, sondern sein Anfang und Ausgang liegt nur in Gott; von ihm empfängt es seinen Antrieb und zu ihm strebt es hin. Diese Haltung der Jenseitigkeit im Gegensatz zur Diesseitigkeit der Renaissance ist aus Kunst und Dichtung so bekannt, daß sie keines Beleges bedarf. Die Renaissance bildet die menschliche Gestalt, wie sie sicher im Dasein ruht; sie ist ein Teil der Welt, und nichts weist in ihr über diesen ruhigen Weltbezug hinaus. Die Gestalten des Barocks dagegen drängen unruhvoll über die irdischen Bedingungen ihres leiblichen Daseins hinaus und recken sich voller Sehnsucht nach einem Jenseits, dessen Licht in ihrem Innern leuchtet.

Dieser Bezug aufs Jenseits wird deutlich auch an der Metaphysik der Zeit. Schon die Tatsache, daß sie erneuert wird, während sie der Renaissance nicht lag, ist hierfür bezeichnend. Denn Metaphysik, in so verschiedenem Sinne sie unternommen wird, spricht doch immer die Überzeugung aus, daß die Welt nicht aus ihren eigenen, erfahrungsmäßigen Bedingungen erklärt werden kann, sondern ihre Grundlagen in einem Jenseits der Erfahrung besitzt. In der Erneuerung der Metaphysik werden wir das Ungenügen am Diesseits und das Bedürfnis, es im Zusammenhang mit einem Jenseits zu sehen, nicht verkennen. Aber freilich gibt es verschiedene Arten der

Metaphysik, und ein so gesteigerter Drang zum Jenseits, wie er dem Barockgeist entspricht, ist nicht allen eigentümlich. Wenn jede Metaphysik die sinnliche Erfahrung überschreitet, so liegt bei manchen das Übersinnliche doch dem Sinnlichen näher, der Schritt aus dem einen zum andern Bereiche ist mehr oder weniger groß. Im Barock ist er groß; das Jenseits, auf das alles bezogen ist, ist doch zugleich hoch erhaben, daher die gesteigerte Spannung, der rauschartige Schwung aller Gestalten. Davon ist unmittelbar in der Schulmetaphysik natürlich nichts zu merken. Denn die philosophische Haltung fordert Ruhe und gedankliche Klarheit. Blickt man aber durch sie hindurch auf ihre Hintergründe, so ist die Verwandtschaft mit dem Zeitgeiste doch deutlich. Denn auch in dieser Metaphysik handelt es sich, wie wir gesehen haben, nicht nur um die wechselseitigen Beziehungen des endlichen Seins untereinander, sondern immer auch um die Beziehung desselben auf seinen letzten Grund im unendlichen Sein. Praedicamentalitas und eminentia sind die beiden Bestimmungen des Wissens, jenes für die inneren Verhältnisse de. Endlichen, dieses für dessen Verhältnis zum Unendlichen. Das Unendliche, Göttliche ist dabei aber weit über das Endliche entrückt. Es kann zwar von der Endlichkeit her, indem deren Begriffe eminenter gebraucht werden, darauf hingewiesen werden; aber sein eigener Gehalt wird damit nicht erfaßt. Denn dieser bleibt dem geoffenbarten Wissen vorbehalten, und das ist streng von dem natürlichen getrennt und besitzt in dem Gesetz von der Einheit der Gegensätze sogar ein Prinzip, durch das die Grundregel des natürlichen Denkens, der Satz des Widerspruchs, verneint wird (vgl. oben S. 31 f.). So sieht also diese Metaphysik das Wirkliche immer in bezug auf ein Überwirkliches, das aber von ihm aus nicht erreicht werden kann.

4. In der Baukunst stehen sich die Weise der Renaissance und des Barocks besonders deutlich gegenüber, sowohl ihr Zusammenhang wie ihr Unterschied tritt klar hervor. Der letztere liegt wohl, wenn man ihn auf den einfachsten Ausdruck bringen will, darin, daß die Renaissance in ihren Bauten die mechanischen Gesetzlichkeiten darstellt, das Barock dagegen nach organischen Formen strebt. Dort wird die gerade Linie bevorzugt, was dem Gesetze der Trägheit entspricht, hier die gekrümmte, die deutlich organischen Bildungen entlehnt ist. Es hängt das auch mit der Entwicklung der Mathematik zusammen. Die Formen der Renaissance kann man nach dem Verfahren der klassischen Geometrie des Euklid bestimmen, um

dagegen die geschwungenen Linien des Barocks zu berechnen, bedarf man der Differentialrechnung. Das soll natürlich nicht heißen, daß das Barock auf die Fortbildung der Mathematik gewartet hätte; aber es ist derselbe Formensinn, aus dem beide Entwicklungen entspringen. Er muß auch in der Philosophie und besonders in der Metaphysik zum Ausdruck kommen.

Das von der Renaissance her bestimmte Denken der sogenannten modernen Philosophie stand unter der Herrschaft der mechanischen Naturlehre. Sie bevorzugte daher das Klare, Eindeutige, das Feste und Beständige. Ihr Denken war, wenn man so will, „statisch"; sie sah die Welt in einem ausgeglichenen Gleichmaße der Kräfte. Dagegen wußte die Schulmetaphysik, wie wir in der Einleitung gesehen haben, sich eine solche Vorherrschaft des Mechanischen fernzuhalten. Sie bewahrte die Begriffe der aristotelischen Philosophie und in ihnen eine Auffassung der Welt, die man als dynamisch, besser vielleicht noch als organisch bezeichnen kann. Hier besteht die Welt ja nicht aus fest gegeneinander abgegrenzten Urbestandteilen, die durch Druck und Stoß zu einem äußeren Gleichgewicht kommen, sondern alle Wirklichkeit ist Wirken, wovon sie in Übersetzung eines aristotelischen Begriffs noch bei uns ihren Namen trägt, ist lebendige Entfaltung und Geschehen, ein Sein nicht in Ruhe, sondern im Übergang. Alles Dasein steht in der Spannung und im Übergang zwischen Stoff und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit. Sein Urbild ist nicht die tote Masse, sondern die lebendige Gestalt. Daß dies dem Barockgeiste mit seinem mächtigen Bewegungsdrange entspricht, wird man nicht verkennen.

5. Sieht man von der Barockkunst und ihren rauschartigen Steigerungen aus auf die Schulphilosophie der Zeit, so scheint ein Zug an dieser ihr am wenigsten ähnlich, nämlich die beinahe unerhört weit getriebene logische Schulung. Wie paßt diese logische Klarheit, diese nüchterne Strenge des Denkens zu jenen Verzückungen? Ist, so gesehen, der Philosoph nicht doch nur ein Nachfahre der Renaissance und des Humanismus mit ihrer Verstandeshelle und ihrer Abneigung gegen alles Unklare und Dunkle? Aber dem widerspricht, daß die Philosophie ja damals eine ganz neue und höchst wichtige Wendung nahm, die Wendung zur Metaphysik, die nicht aus einem bloßen Fortspinnen der Überlieferung, sondern nur aus einem neuen Einsatz und einer ursprünglichen geistigen Bewegung entstehen konnte. In der Tat unterscheidet sich die geradezu leidenschaftliche Tatkraft, mit der hier das Denken in die logischen und meta-

physischen Fragen eindringt, sehr deutlich von der Haltung der Humanistenzeit. Dieser in ihrem Durste nach Schönheit wäre eine solche Steigerung des abstrakten Scharfsinns sicher als eine verwerfliche Störung des Ebenmaßes der Persönlichkeit vorgekommen. Auch das einfache und manchmal ziemlich hausbackene Denken, wie es in Melanchthons Dialektik herrscht, ist mit dem Überschwang spekulativen Geistes im Barock nicht zu vergleichen, und dieser kann niemals als eine bloße Nachwirkung davon verstanden werden.

Nun haben die Literarhistoriker schon darauf hingewiesen, daß hochgesteigerte Bewußtheit, ja geradezu Intellektualismus zum Bilde der Zeit gehöre. An ihrer Dichtung zeigt sich das deutlich, und daß er aus der Schule und ihrer Wissenschaft mitgebracht ist, kann nicht wohl bezweifelt werden. Günther Müller faßt die vielfältigen Züge des Barocks dahin zusammen, daß sein Wesen Hingerissensein und Bewußtheit in einem sei (S. 251); diese Bewußtheit mußte durch den Unterricht in einer solchen Schullehre allerdings höchst gesteigert werden. Sie geht hier weit über das hinaus, was dem Humanismus erreichbar war, der die Klarheit seines Denkens großenteils auch durch die Begrenzung desselben erreichte. Aber den bloßen Intellektualismus oder Rationalismus darf man in dieser uns heute geradezu märchenhaft anmutenden Denkschule auch nicht sehen. Es liegt darin eine höchste, mit äußerster Strenge durchgeführte Zucht. Man denke an Gutke, der überhaupt den Geist der Zeit besonders scharf ausprägt, und der ausdrücklich die schwierigeren metaphysischen Fragen in den oberen Klassen seines Gymnasiums behandelt (s. o. S. 114). Ein solches, beinahe gewaltsames, überstrenges Emporschrauben der denkerischen Ansprüche, dieser Denkdrill, von dem man beinahe reden kann, hat nichts zu tun mit dem eleganten, aber eben deshalb sich immer auf der Oberfläche haltenden Denken der Humanisten. Man erinnere sich auch an Balthasar Schuppe, der als Student jeden Morgen zehn Blätter aus dem Scheibler auswendig lernte (s. o. S. 123).

In all dem wird man die asketischen Züge nicht verkennen. Eine solche Denkarbeit können wohl einzelne Hochbegabte freiwillig und aus Freude an der inneren geistigen Anschauung auf sich nehmen, wie sie besonders aus den Schriften des Cornelius Martini spricht; aber wenn das in den Massenbetrieb übergeht, wie im damaligen Schulunterricht, so müssen noch andere Antriebe hinzukommen, um alle zu solcher Überleistung anzuspornen. Diese Antriebe sind

zweifellos religiöse, die sich allerdings — bezeichnend für den Zeitgeist — als theologische kundgeben. Auf dem Wege theologischer Erkenntnis sich seines Glaubens zu vergewissern, ihn gegen Einwände zu verteidigen und andere durch die Kraft des Beweises dafür zu gewinnen, ist ein Hauptanliegen der Zeit. Es entspringt aus dem tiefsten religiösen Bedürfnis, denn an dem Glauben hängt ja nach protestantischer Auffassung das ganze Heil des Menschen. Ohne jenes gewaltige begriffliche Rüstzeug, das in der Schulphilosophie bereitet und überliefert wurde, war aber bei dem Stande der Wissenschaft keine theologische Frage mehr zu behandeln. Und so ist es zuinnerst auch hier der leidenschaftliche Drang nach dem Jenseits, der diesen unerhörten Intellektualismus emporführt [1]).

6. Dabei muß zuletzt noch die Art dieses logischen Betriebes beachtet werden. Er hat eine ganz bestimmte Richtung und damit ganz bestimmte Grenzen. Es wurde früher (S. 25 f.) davon gesprochen, daß hier Rationalismus und Empirismus gewissermaßen noch vereint seien, indem die Welt von Gott her gesehen als rational gilt, der Mensch aber nur empirisch zu ihrer Erkenntnis kommen kann. Darum ist in dem Verfahren das Rationale und das Empirische eigenartig gemischt. Was zuerst in die Augen springt, ist der ungeheure Begriffsaufwand, die scharfe Gliederung aller Bestimmungen, die in alle Verzweigungen hinein verfolgt werden. Hier scheint ein unermeßliches Vertrauen auf die Fähigkeit des Denkens, die Zusammenhänge der Welt zu erhellen, zu bestehen, ein Vertrauen, wie es dem Geiste des Rationalismus entspricht. Sieht man aber genauer zu, so bemerkt man, daß diese Bestimmungen, die

---

1) Daß die Zeit selber ihre Begriffsarbeit keineswegs als kalten Intellektualismus auffaßte, zeigt hübsch das freilich noch mehr humanistische Spiel, das der Rostocker Professor Martin Brasch bei Cornelius Martinis Abgang von dort nach Helmstedt mit dessen Namen trieb, indem er durch Versetzung der Buchstaben einen Satz aus ihm herauslas:

Cornelius Martinus =
Visn' cor lumen artis?
(Soll nicht das Herz das Licht der Kunst sein?).

Unter der Kunst ist dabei natürlich die ars liberalis, also die Wissenschaft, zu verstehen. Brasch erläutert den Satz mit den Versen:

Artis lumen erit Cornelius, artis et idem
Cor erit, hinc lumen corque tibi rapias.
Quam bene conveniunt et in una fronte morantur?
Quid sine luce cor est, quid sine corde oculus?

(Anagramm und Disticha stehen, von Martini selbst geschrieben, auf dem ersten Blatte seines handschriftlichen metaphysischen Kompendiums.)

Unterscheidungen der Begriffe (distinctiones, partitiones), auf die man solchen Wert legt, auf einer rein empirischen Grundlage ruhen. Niemals wird gefragt, warum es denn diese und keine andern Bestimmungen gibt; niemals wird der Versuch gemacht, eine aus der andern wirklich herzuleiten. Sie werden vielmehr sämtlich einfach von der Erfahrung abgelesen, eine nach der andern wird aus der Erfahrung aufgesammelt, und nach ihrem innern, begrifflich notwendigen Zusammenhange wird nicht gefragt. Deutlich trat dies merkwürdige und widerspruchsvolle Doppelverhältnis auch an Gutkes Begriff der Subtilität hervor. Denn das subtile Denken ist im Sinne der Zeit selbstverständlich die Fähigkeit scharfer Begriffsunterscheidungen. Diese soll aber nicht aus einer Anlage des Denkens entspringen, sondern aus der subtilitas rerum, aus den Unterschieden der Dinge selber, die das Denken nur aufzufassen hat, und die es niemals hervorbringen kann. Die Subtilität wird an den Dingen bemerkt und nicht durch das Denken erzeugt.

Damit hängt das unbedingte Übergewicht der Zergliederung über die Verknüpfung zusammen. Die distinctio, und gar nicht die connexio, ist es, an der sich das Denken schult und seine Schulung erweist. Man denkt fast schlechthin analytisch, und die Synthese tritt völlig zurück. Die Unterscheidung erzeugt die Wissenschaft, wie es Cornelius Martini in seiner ersten Darstellung (S. 12/11) ausspricht: Ut enim distinctio confusionem tollit et scientiam parit, ita confusio mater est et nutricula omnis ignorantiae[1]). Der Satz des Widerspruchs ist darum die oberste und in dieser Stellung niemals angefochtene Denkregel; der ihn aufhebende Satz von der Einheit der Gegensätze bleibt streng der Offenbarung vorbehalten (s. oben S. 30—32).

Dieser Zug wird besonders deutlich, wenn man die Schulphilosophie mit dem westeuropäischen Rationalismus etwa Descartes' vergleicht. Diesem kommt es auf den geschlossenen Begriffszusammenhang an; er will die Wirklichkeit als aus einer gedanklichen Einheit entspringend darlegen, und es ist ihm gewiß, daß alle Gliederungen ihren Sinn nur durch die übergreifende Ganzheit empfangen, in der sie darin stehen und in der sie erblickt werden müssen. In der Schulphilosophie fehlt solche gedankliche Ganzheit, sie

1) Auch dieser Gedanke hat für die Scholastik einen religiösen Sinn. Im Hinblick auf die furchtbaren Kriegswirren in Deutschland ruft Gutke 1628 in der Widmung zu seiner Logica divina seinem Vaterlande zu: Non advertis, Deum nostrum esse Deum ordinis, non autem confusionis.



schreitet in einzelnen, einfach aneinander gereihten Denkakten fort. Es fehlt die Einsicht, daß nur voneinander unterschieden werden kann, was auch aufeinander bezogen ist, und daß das Unterschiedene, eben dadurch, daß es unterschieden wird, immer zugleich ein Ganzes bildet.

In Wahrheit sind daher bei jedem Denken Zergliedern und Verknüpfen unlösbar miteinander verbunden, denn nur das zur Einheit Verknüpfte läßt sich aufgliedern, und indem wir es zergliedern, verbinden wir es zugleich. Wir können daher das Verhältnis auch von der andern Seite ansehen. Der Rationalismus der „modernen" Philosophie will nach dem Vorbilde der euklidischen Geometrie aus den vorangestellten allgemeinsten Sätzen, die als Axiome sich unmittelbar der Einsicht aufdrängen, alle Wahrheit entwickeln. Der von ihm hergestellte Zusammenhang kann daher als eine folgebeständig durchgeführte Zergliederung des in den Axiomen beschlossenen Gehaltes gelten. Die Schulphilosophie dagegen, die jede neue Begriffsunterscheidung wieder neu von der Erfahrung abliest, scheint demgegenüber synthetisch zu verfahren, nach einer aposteriorischen Synthese, indem sie an der Hand der Erfahrung eines an das andere anknüpft.

Will man wegen ihrer rein begrifflichen Form auch die Schulphilosophie als Rationalismus bezeichnen, so müßte man sie einen empirischen Rationalismus nennen, von dem sich dann der westeuropäische als rationaler Rationalismus unterschiede.

Auch diese Eigenart des philosophischen Schuldenkens fügt sich, wie es scheint, sehr wohl dem allgemeinen Bilde des Barockzeitalters ein. Es wird das besonders deutlich, wenn wir es zum letzten Male mit dem „modernen" Denken etwa der cartesianischer Philosophie vergleichen. In dieser lebt, vermittelt vor allem durch die Vorherrschaft der mechanischen Naturlehre, der klare Geist der Renaissance fort. Es ist hier, so möchte man im Hinblick auf die Baukunst der Renaissance sagen, alles bis in den letzten Winkel aufgehellt, es gibt keine dunkeln Ecken, und der Verlauf jeder Linie ist vom Anfang bis zum Ende überschaubar. So geht die Philosophie im Geiste Descartes' von letzten, durch sich selber einsichtigen Sätzen aus und entwickelt aus diesen weitere Sätze, indem sie jeden Denkschritt im hellen Lichte völliger Deutlichkeit vollzieht. Auch hier ist das Ganze, wenigstens der Absicht nach, ein bis in den letzten Winkel belichtetes Gefüge.

Einen ganz andern Anblick bietet die Schulphilosophie, deren

Eigenart am deutlichsten an ihrer Metaphysik hervortritt. Gewiß kennt auch sie die Helle des Denkens, ist doch die Schärfe ihrer Unterscheidungen fast noch größer als in jener mehr renaissancehaften Weltdeutung, die die Geschlossenheit ihres Aufbaus manchmal gewiß vor allem dadurch gewinnt, daß sie ihre Fragen nur bis zu einer gewissen Grenze vortreibt und sich so im Begrenzten hält. Die Schulphilosophie kennt solche Grenzen nicht; da sie wegen des Zusammenhangs unbesorgt ist, dringt sie mit ihren Zerlegungen beliebig weit vor, und die logischen Glieder, die sie herausstellt, erscheinen manchmal fast überbelichtet. Aber diese einzelnen höchst erhellten Stellen stehen vor einem dunkeln Hintergrunde, in den kein Lichtstrahl dringt, so daß ihr Zusammenhang und ihre Bedeutung im ganzen des Aufbaus unklar bleiben. Für den im Barock herrschenden Glauben ist der Weltzusammenhang nur für Gott einsichtig; der Mensch muß sich bescheiden, mit den einzelnen Lichtstrahlen seiner logischen Zerlegungen in das Dunkel der Welt einzudringen, wodurch das Licht um so greller, das Dunkel aber auch um so dunkler erscheint, und er muß das Unerforschliche als unerforschlich verehren. Der Anspruch des Menschen, den ganzen Weltzusammenhang gedanklich nachzuzeichnen, muß hier als Überhebung und Mangel an Ehrfurcht empfunden werden.

Gegenüber der gleichmäßigen Helle des „modernen“ Weltverständnisses lebt die Schulphilosophie im Helldunkel. Sie dringt mit einzelnen Lichtkegeln in die Finsternis der Welt ein, die dadurch nicht weicht, sondern nur desto stärker zum Bewußtsein kommt. Vor einem dunkeln Hintergrunde einzelne fast überbelichtete Stellen: das ist der Gesamteindruck dieser Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts. Auch darin wird man ihre Verwandtschaft mit dem Geiste des Barocks und dem seiner Kunst nicht verkennen.

NAMENVERZEICHNIS

(Hauptstellen in Schrägdruck).